



S = Secularização

i = Igreja

e = Estado

PAULO CALVINHO DA SILVA COELHO

O Processo de Secularização em Portugal: da Primeira República ao Estado Novo

Dissertação de Mestrado em Sociologia,
sob orientação do Professor Doutor Álvaro Francisco Rodrigues Garrido,
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Coimbra, 2011



PAULO CALVINHO DA SILVA COELHO

O Processo de Secularização em Portugal: da Primeira República ao Estado Novo

Dissertação de Mestrado em Sociologia,
sob orientação do Professor Doutor Álvaro Francisco Rodrigues Garrido,
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Ilustração da capa: adaptação do poema visual «She», da autoria de Pedro Xisto, 1964.

Coimbra, 2011



ÍNDICE

Resumo	4
Abstract	5
1. INTRODUÇÃO	6
2. SECULARIZAÇÃO E LAICIZAÇÃO	9
2.1. A Génese da Secularização	9
2.2. <i>Secularização</i> : o processo «República Velha» e a «Nova República Velha»	13
2.3. <i>Secularização</i> : o processo no Estado Novo	19
2.4. A II Guerra Mundial: o agravar das dissensões	23
2.5. Conclusão	29
3. MODERNIZAÇÃO DO ESTADO EM PORTUGAL	33
3.1. O Desenvolvimento da Administração Pública	36
3.2. A Organização Corporativa	39
3.3. A Engenharia em Portugal	41
3.4. <i>Autopoiesis</i> e autonomização do Estado	45
3.5. Conclusão	48
4. HABERMAS E O CONCEITO DE «ACÇÃO COMUNICATIVA»	49
4.1. Os Sindicatos e o Parlamento na Primeira República e no Estado Novo	51
4.2. Conclusão	57
5. AUTONOMIA DA SOCIEDADE CIVIL E LIBERDADE RELIGIOSA	59
5.1. Problematização	61
5.2. Conclusão	68
BIBLIOGRAFIA	70

Resumo

O processo de *secularização* em Portugal diz respeito à autonomização do Estado relativamente à Igreja. A emergência de novas mundividências vem questionar o papel da Igreja na sociedade, em particular, a sua excessiva influência.

Assim, o entendimento deste processo implica um breve enquadramento historiográfico comparativo da Primeira República e do Estado Novo, de modo a esclarecer a questão da *secularização* da sociedade; da autonomização do Estado e da esfera política face à Igreja e os conflitos entre eles (*Concordata* estabelecida com a Santa Sé); a questão da história da *secularização* da Igreja, bem como das contendas internas decorrentes deste processo; constatar as consequências na esfera social, nomeadamente no ensino.

Esta abordagem parte, então, da relação, que servirá de instrumento de análise à nossa pesquisa, entre a historiografia e as categorias epistemológicas. Inspiramo-nos na teoria dos «Sistemas de Acção Racional», de Max Weber, na teoria dos «Sistemas de Acção Comunicativa», de Jürgen Habermas, e, ainda, na «Teoria dos Sistemas», de Niklas Luhmann, em especial, no conceito de “*autopoiesis*” deste autor.

Esta problematização permite debruçarmo-nos sobre a modernização do Estado português da passagem da Primeira República para o Estado Novo, por intermédio da avaliação do «Sistema Corporativo», das suas implicações ideológicas e do desenvolvimento do ensino da Engenharia em Portugal, com o intuito de entender a operacionalização dos mecanismos do sistema político do Estado Novo, em termos institucionais, de forma a atingir os seus fins.

Abstract

The process of secularization in Portugal is concerned with the autonomy of the State in relation to the Church. The emergence of novel world-views comes to put in question the role of the Church in society, its excessive influence in particular.

So, comprehending this process implies a brief historical frame of reference comparing the 'Primeira República' and the 'Estado Novo', in order to highlight: the issue of society's secularization; the autonomy of the State and the political sphere before the Church and the conflicts between both (the Concordat established with the Holy See); the secularization of the Church as well as the internal struggles originated in this process; a check on the consequences for the social range, namely for the field of education.

So being, this approach starts from the relationship between historiography and the epistemological categories, which will work as an analyzing instrument for our research. We base on Max Weber's theory of «Systems of Rational Action», Jürgen Habermas's «Systems of Communication Action» and on Niklas Luhmann's «Theory of Systems», too, especially on this author's concept of "autopoiesis".

The matter at issue allows us to approach the modernisation of the Portuguese State in the passing from the 'Primeira Republica' to the 'Estado Novo' by evaluating the «Corporation System», its ideological implications and the development of the teaching of Engineering in Portugal, with the purpose of understanding how the mechanisms of the political system of the 'Estado Novo' were put into practice, so as to achieve its goals.

I. INTRODUÇÃO

Este estudo reveste-se de grande pertinência por várias e diferentes razões: pela importância do conhecimento das épocas em questão partindo da utilização de instrumentos de análise sociológica; também, pela relevância da Sociologia na análise historiográfica para uma actualização e renovação do saber sobre as épocas objecto de estudo; e, ainda, pela busca da verdade, tendo como fundo uma melhor percepção da sociedade passada e presente.

Neste trabalho pretende-se apreender as rupturas e continuidades da modernização do Estado português em dois momentos históricos distintos, Primeira República e Estado Novo, através da análise crítica da relação entre dois processos conexos: o de *secularização* e o da emergência dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» (Weber, 1987).

Deste modo, são objectivos específicos estabelecer uma relação entre os dois processos acima referidos, enquanto instrumentos que nos permitem não só conhecer e caracterizar como também comparar as diferenças existentes entre os dois regimes políticos; enquadrar a identidade política dos dois regimes em função da análise das distinções observadas relativamente ao processo de *secularização*, contribuindo, desta forma, para um melhor entendimento dos processos em questão; e, por último, reflectir sobre os efeitos que estes processos assumiram na compreensão actual dos fenómenos que pretendemos estudar.

Luís Reis Torgal (2009), no subcapítulo “Perspectivas futuras acerca dos estudos sobre o Estado Novo”, incluído na sua obra «Estados Novos Estado Novo», chama a atenção para a necessidade de se estudar este período histórico “na sua relação com o passado republicano e monárquico, pois é no início do século XX, senão no fim do século XIX, que se está a formar a ideia de «Estado Novo» ”, e, mais adiante, para a necessidade de se “realizar uma verdadeira luta pelo rigor da história, na base de que a ciência é sempre mais «revolucionária» (no sentido correcto da palavra) do que as ideologias” (2009, p. 412).

É no seguimento destas duas premissas que orientamos a análise a que nos propomos. Em primeiro lugar, a quantidade e qualidade do número de publicações bem como a possibilidade de contacto com elas facilita-nos o trabalho relativamente aos factos (dados empíricos) nos quais baseamos este estudo. Em segundo lugar, tal

como o título deste trabalho sugere, debruçamo-nos, entre outras questões, sobre o *processo de secularização* em Portugal, com início na Revolução Liberal, que perpassa os dois regimes, a República e o Estado Novo, e que, por isso, reclama a análise comparativa entre os dois. Por último, em busca do rigor teórico por que são conhecidos os autores que nos emprestam os seus conceitos e categorias analíticas, Max Weber, Jürgen Habermas e Niklas Luhmann, aspiramos, em última análise, “contribuir para a formação de uma memória que corresponda a uma verdadeira crítica sobre a História, neste caso a história do Estado Novo” (Torgal, 2009, p. 413) e da República.

Desta forma, esperamos que, a partir das categorias de que nos auxiliamos, possamos ultrapassar os limites impostos pelas abordagens hegemónicas, isto é, “dentro de tipologias definidas por um conjunto de critérios pré-estabelecidos, e muitas vezes correspondendo a modelos de análise relativamente fechados, circunscreve conceptual e metodologicamente um campo de problemas [na medida em que] as tipologias devem ser um meio e não, como por vezes tem acontecido, um fim da investigação.” (Domingos e Pereira, 2010: 11).

Esta dissertação tem como ponto de partida o processo de *secularização* do Estado português enquanto factor/indicador de modernização da sociedade portuguesa¹. Da averiguação das rupturas e continuidades no processo de *secularização* entre a República e o Estado Novo, pretende-se, por um lado, identificar e perceber de que forma ocorreu o processo de modernização do Estado português, em função da estrutura social do país de cariz católico, representada pela importância do papel da Igreja na esfera social (Vitor Neto, 1998), e, por outro, apreender o processo de modernização e *secularização* do Estado e da Igreja na passagem da República para o Estado Novo, considerando a questão da Lei da Separação.

Uma questão central aflora desta temática. Apesar do forte pendor católico que caracteriza o Estado Novo e do seu apoio à Igreja (por razões instrumentais ou ideológicas, ou, inclusivamente, pelas duas razões), motivações houve que fundamentaram a separação entre Estado e Igreja, processo que vinha desde a Revolução Liberal e foi concretizado mais vincadamente pela República, sabendo-se

¹ Por modernização, entenda-se a autonomização do Estado face à esfera religiosa por intermédio da emergência dos «Sistema de Acção Racional Teleológica (instrumental e estratégica)» (Max Weber, 1987).

que “o «Estado Novo» não se transformou em «Estado Confessional» como no Franquismo” (Pinto, 2005: 42).

De outra forma, partimos da hipótese de que o Estado pelo seu grau de modernização operou esta separação por intermédio da racionalização, especialização e burocratização - fomentada pelas reformas constitucionais Liberal e da República – e pelo crescimento e desenvolvimento da administração pública, que abriu caminho à pluralização dos actores políticos/sociais, nomeadamente pela *secularização* da Igreja (mesmo que limitada), sem que por isso se tenha verificado uma verdadeira pluralização no sentido democrático do termo. A modernização impôs e definiu *per se* fronteiras entre a esfera política ligada ao Estado e a social ligada à Igreja.

Assim sendo, contrapõe-se à questão da *laicização/secularização*, com origem ideológica Republicana/Socialista, a ideia de que a modernização do Estado operou essa mesma divisão, que não resulta de um confronto ideológico com a Igreja, como aconteceu no Estado Novo, pela convergência de interesses das duas instituições.

Deste modo, a hipótese que se pretende problematizar é a de que a separação entre as duas esferas, a do Estado e da Igreja, é técnica e que se objectiva no e por intermédio do «Corporativismo», o modelo político, económico e social estabelecido pelo Estado Novo.

Neste sentido, partimos para a análise do Estado português, assumindo a racionalização, especialização e a burocracia do Estado como tecnologia/técnica² de dominação (Weber, Marcuse e Habermas, 1987; Luhmann, 1998), de conhecimento e de acção ontológico-política e heurística, enquanto instrumento central teórico da nossa pesquisa.

Interessa-nos saber em que medida é que a autonomização do Estado, face a outros sectores preponderantes da sociedade portuguesa, se deveu a um processo “*autopoietico*” (Luhmann, 1995: XX) em termos de racionalização, especialização e burocratização, ou seja, pela emergência destes subsistemas (Weber *apud* Habermas, 1987), e menos a uma questão ideológica, que por si só estabeleceu e assegurou a separação entre o Estado e a Igreja. Tal como aponta José Rebelo (1998), “em Salazar,

² “Technology, in its broader sense, is *functional simplification*, that is, a form of the reduction of complexity that can be constructed and realized even though the world and society where this takes place is unknown. It is self-assessing. The emancipation of individuals, even irrational individuals, is an unavoidable side effect of this technologizing” (Luhmann, 1998: 6).

o carisma cedeu o lugar a uma liderança híbrida, marcada por um grau máximo de racionalização, de burocratização e de pragmatismo” (1998: 35).

Assim, pretende-se sublinhar, por um lado, a questão da emergência do Estado moderno e com ele do «Sistema de Acção Racional Teleológica (instrumental e estratégica)», ou vice-versa, proposto por Max Weber, e, por outro lado, tentar “apreender a mudança estrutural de enquadramento institucional de uma sociedade tradicional, na transição para uma [sociedade] moderna” (Habermas, 1987: 56), nomeadamente pela identificação da autonomização da esfera política face à esfera social, esta última entregue durante o Estado Novo à Igreja, “após décadas de secularização republicana e liberal” (Pinto, 2005: 42). Nesta abordagem, apoiamo-nos nas categorias desenvolvidas por Weber e Habermas sobre os “Sistemas de Acção Racional Teleológica”, pois segundo Max Weber (1987), a modernização do Estado é fruto da emergência destes “Sistemas” que têm no seu cerne a organização da empresa capitalista e da burocracia de Estado.

2. SECULARIZAÇÃO E LAICIZAÇÃO

2.1. A Génese da Secularização

Este capítulo inicial tem como objectivo introduzir o tema da *secularização* assim como apresentar um enquadramento teórico e histórico comparativo entre a Primeira República e o Estado Novo. Debruçar-se-á sobre a questão da *secularização* da sociedade; a autonomização do Estado e da esfera política face à(s) Igreja(s) e os conflitos entre eles (*Concordata* estabelecida com a Santa Sé); e também sobre a história da *secularização* da Igreja bem como sobre as contendas internas inerentes a este processo. Por fim, apresentar-se-ão as consequências na esfera social, nomeadamente no ensino, que resultaram do processo de *secularização*.

Segundo Vítor Neto (1998), o conceito de *secularização*, que tem como origem a palavra *sa culum*, contemplava, entre outros significados, o de distinguir o tempo presente do religioso, divino ou espiritual, mais precisamente “o mundo temporal oposto à sociedade religiosa” (1998: 219), acepção que perdurou até à Idade Média, período em que o conceito de *secularização* começou a “adquirir um sentido jurídico, sendo usado para referir a apropriação dos bens eclesiásticos pelo poder civil.” (1998:

219). Para além desta utilização, o termo era aplicado pela “instituição eclesiástica... para demarcar o clero regular do clero secular” (1998: 219).

Não obstante a diversidade de significados que a palavra *secularização* assumiu ao longo da história, aquele que nos interessa para este trabalho diz respeito à “autonomia da sociedade civil em relação à Igreja” (Neto, 1998, p. 220), nos termos de Peter Berger, citado por Neto (1998: 220), com a subtracção dos símbolos e autoridade religiosa a sectores específicos da sociedade, que a nível institucional se traduz na autonomização da esfera do Estado face à religiosa, significado que põe em destaque a oposição entre as diferentes esferas e as contradições e conflitos inerentes a ela.

Como Vítor Neto (1998) escreve, “a interpretação do vocábulo ia levando a uma oposição entre o religioso, entendido como dominante e necessário ao passado, e o secular, que surgia como o ponto de chegada da evolução intelectual e moral da humanidade” (1998: 220), interpretação que, segundo o autor, nos finais do século XIX “acabaria por se tornar sinónimo de *laicização* e de *laicismo*” (Neto, 1998: 220). *Laicidade*, segundo Fernando Catroga (2004), é uma expressão que deve ser utilizada com o devido cuidado, na medida em que, como o autor faz questão de sublinhar, “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é uma laicidade e, sobretudo, um laicismo” (2004: 91), questão central deste trabalho, abordada ao longo desta reflexão em momento oportuno.

O termo *secularização* exprime, efectivamente, a “existência de uma tensão permanente entre as instâncias religiosas e a vida social” (Neto, 1998: 202-221). Ao nível institucional, esta tensão indica a perda da hegemonia por parte da Igreja “sobre os mecanismos produtores da ideologia [...] passando a concorrer com as novas instituições no processo de formação do sistema de representações da sociedade” (Neto, 1998: 221). O entendimento da relação entre o Estado e a Igreja não se pode limitar exclusivamente à dimensão institucional, pois “[o] estudo das ideologias (clerical e anticlerical) torna-se indispensável a um entendimento correcto” (Neto, 1998: 297) da relação entre eles. Se tivermos em conta, como diz Manuel Clemente (2009), “que o Clericalismo é uma teoria que propõe a influência e a presença do clero em vários aspectos da sociedade e a sua interferência activa mesmo na vida política – então, toda a sociedade do chamado Antigo Regime é uma sociedade tendencialmente à volta do religioso” (2009, p. 21).

Desta forma, o *anticlericalismo* designa o movimento social e político que contesta essa mesma presença do clero na vida social e que se manifesta pelo *anti-romanismo*, *anti-jesuitismo* e *anticongregacionismo* (Clemente, 2009) assim como a luta contra o *legitimismo* e *ultramontanismo* (Neto, 1998) e contra o *integrismo* (Catroga, 2010). De um modo genérico, estes movimentos, contrários à modernização, representam, então, a interferência clerical na sociedade, e opõem-se ao projecto de uma Igreja Nacional, em prol da Santa Sé. Com a emergência do novo Estado a Igreja entra em «concorrência com o poder político [...] tendo a secularização sofrido uma mediação de índole estadualista, que levou à laicidade. E se, em alguns casos, esta veio a sofrer uma recatolização [...] a neutralidade religiosa do poder, exigida pela laicidade, não se confinou ao argumento racionalista. A necessidade de reprodução do contrato social e de justificação do papel histórico da Nação também sacralizarão o profano pondo em prática uma certa “fé laica” (F. Buisson)» (Catroga, 2010: 142-143). Esta “sacralização do profano” fundamenta-se não em argumentos racionalistas mas em argumentos irracionais.

Não obstante esta característica “da moderna racionalidade [transportar] consigo certas formas de sacralidade” (Catroga, 2010: 99), aquilo que se quer evidenciar é “o crescimento da soberania do Estado e da consequente tendência para este subordinar, aos imperativos da sua “razão”, todos os negócios [...] incluindo os religiosos” (Catroga, 2010: 28) e que levarão à autonomização do poder político face ao religioso “em nome de um secularizado ideal de bem comum” (Catroga, 2010: 28). Relativamente à *secularização*, o Estado desempenha o papel central, criando as condições culturais, políticas, sociais e jurídicas “necessárias à concretização das promessas emancipatórias do indivíduo-cidadão” (Catroga, 2010: 298), enquanto novo formador das consciências.

O anticlericalismo designa a afirmação duma “nova classe política contra o peso excessivo das ordens religiosas na sociedade” (Neto, 1998: 324) e, embora o conflito entre clero e anticlericalistas não seja redutível à questão política e pública, foi nela que o conflito se manifestou mais e “os combates por ela suscitados se tenham centrado em torno do Estado” (Neto, 1998: 324). A laicidade, enquanto projecto político, chamou a si o campo privilegiado onde as duas frentes se confrontaram, uma realidade totalizante, no dizer de Vítor Neto, que “recobre a ordem social, o ensino, as ideias, os costumes e tem pontos de contacto com a cultura, a religião e o poder” (Neto,

1998: 324). Ele pode ser descrito enquanto embate entre as forças de modernização e aquelas que se encontravam contra ela. A posição contrária ao processo de modernização tinha como precursores a “doutrinação de Papas como Pio VI (1775-1799), que qualificou os direitos de liberdade e igualdade como insensatos (carta *Quod Aliquantum*, de 10 de Março de 1791) e [...] que vinculou o catolicismo ao Absolutismo” (Catroga, 2010: 289), assim como Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878), demanda que culminaria com Leão XIII (1878-1903) e Pio X (1903-1914) com a condenação do processo de modernização e que faziam do *integrismo*, aos olhos do *laicado*, “a expressão mais radical do clericalismo” (Catroga, 2010: 291).

A *secularização* desencadeada pelo processo de modernização trouxe consigo novos valores, ou novas interpretações de valores já consagrados, como os de Nação e de Pátria, alicerçados a uma definição de Estado “enquanto uma entidade soberana e, portanto, superior aos poderes particulares e autónomo [...] em relação à Igreja” (Catroga, 2010: 320). Estes valores eram preconizados “em nome de uma moral de cariz social e cívica, mobilizada para harmonizar os direitos com a sua vocação sociabilitária e humanista” (Catroga, 2010: 322), promovendo, entre outras coisas, a cisão entre Roma e a Igreja Nacional, entre uma entidade centralizadora que absorvia todas as Igrejas Nacionais e uma Igreja Nacional fundada já não numa lei universal ditada por uma força externa, mas, sim, por uma jurisprudência cuja fronteira se objectiva nos conceitos de Pátria e Nação e que se exprime pela tutela da Igreja de cada país por parte do Rei e, mais tarde, do Estado. Como diz Manuel Clemente (2008), “isto passa-se mesmo depois do século XVI, quando em Portugal começa a funcionar [...] um determinado modelo de relação Igreja/Estado, que se chama «Igreja Nacional». Isto quer dizer que no século XVI se modifica o modelo de implantação de Igreja no Mundo: abandona-se o modelo tipo hierocrático, ou seja, aquele em que a sociedade é tutelada pelo clero, para um outro em que o catolicismo ou o Cristianismo passam a ser tutelados pelo soberano do próprio país (Igreja nacional)” (2008: 21-22). Nesta dinâmica, enquadram-se a doutrina *regalista*, o *anti-romanismo*, a questão do *Padroado no Oriente* e também o processo de autonomia da Igreja Nacional face à de Roma. Esta última, com a perda da soberania territorial, tinha o *romanismo* assim como o *ultramontanismo* e a *Propaganda Fide* incumbidos da tarefa de demonstrar aos católicos que era possível governar a Igreja mesmo sem possuir o seu território. Esta unificação, segundo Manuel Clemente (2008) citando Alexandre Herculano, é

resultado do Concílio de Trento que dissolveu as fronteiras nacionais dando lugar a uma “sociedade temporal, onde as liberdades da Idade Média tinham cedido já o campo ao absolutismo vitorioso, [que] ter-se-ia reflectido na organização da Igreja, absolutizando-a também” (2008: 29). Esta ordem centralista era, agora, posta em causa pelas alterações históricas que estavam a ocorrer na relação entre a Igreja e o Estado.

Neste sentido, a questão do *Padroado do Oriente* é expressão da “oposição entre a soberania do estado português e o internacionalismo romano interessado no exercício de uma hegemonia espiritual na Ásia” (Neto, 1998: 150) que é uma questão central nas *Concordatas* de 1857 e de 1886 e, mais tarde, na *Concordata* de 1940, durante a vigência do Estado Novo, “inseparável do Acordo Missionário [...] [em relação ao qual] Salazar está convencido [de] que um acordo missionário limitará inevitavelmente os poderes da Propaganda Fide, que «traduz uma espécie de imperialismo da Igreja contra o nacionalismo dos Estados em miséria colonial» (Cruz, 1998: 62). A questão do *Padroado do Oriente* foi tida em conta por Afonso Costa na elaboração da Lei da Separação, conservando-a, a par do *beneplácito*, enquanto aspecto da tradição regalista.

Contra os interesses estabelecidos da Igreja, impunha-se um novo ímpeto modernizador no qual se afirmava um “novo conceito de soberania nacional e de uma nova ordem económica e cultural” (Catroga, 2010: 377) que tinha como epicentro a *questão religiosa* na “génese e consolidação do Estado-Nação” (Catroga, 2010: 377), assumindo-se o Estado como o único instrumento catalisador da mudança numa sociedade civil frágil e pouco secularizada face à fraca industrialização, urbanização e alfabetização (factores secularizantes) do país. No entanto, se, por um lado, o Liberalismo e mesmo os liberais da Monarquia Constitucional reconheciam no catolicismo um papel importante enquanto “fundamento ético da sociedade, embora [...] exigissem a formação de uma nova classe eclesiástica” (Neto, 1998: 329) e, como “religião oficial do Estado” (Catroga, 2010: 361), uma espécie de religião civil nacional, que “nas primeiras décadas do século XIX ainda não propunham a completa secularização do ensino, nem a separação das Igrejas do Estado” (Catroga, 2010: 377), defendendo o *regalismo* e o regime *concordatário*, por outro lado, o mesmo já não se passou com a emergência do republicanismo e do socialismo que levavam a questão da *secularização* e da *laicização* mais longe, tendo como expressão máxima, entre outras

medidas, o não reconhecimento da “personalidade jurídico da Igreja Católica” (Seabra, 2009: 93).

2.2. Secularização: o processo «República Velha» e a «Nova República Velha»

Os republicanos apresentavam um projecto político de *laicização* totalizante, para a sociedade portuguesa, cujas medidas iam mais longe que as dos “liberais mais avançados [que] continuavam a defender o regalismo, o regime concordatário e a secularização do ensino e da assistência pública” (Neto, 1998: 330). Das medidas defendidas pelos republicanos, destacam-se “a neutralidade política do Estado em matéria religiosa, o que significava separar a religião da política, pugnavam [ainda] pela independência nacional em relação a Roma, afirmavam a responsabilidade do poder político na formação cultural dos indivíduos e remetiam a religião para a esfera privada” (Neto, 1998: 330-331), com o intuito de reduzir a influência da Igreja na formação das consciências.

Durante a Revolução Liberal, a Igreja de Antigo Regime foi sujeita a uma desestruturação, tendo sido «nacionalizada» pelos liberais, dando continuidade à prática *regalista* pombalina, que acarretou um conjunto de reformas que perduraram até à Monarquia Constitucional, com o objectivo da Igreja ser colocada ao serviço do poder político. Desta forma, a separação da Igreja do Estado, enquanto aspiração dos republicanos iniciada pela legislação do Governo Provisório (5 de Outubro de 1910) que culminaria com a promulgação da Lei de Separação do Estado das Igrejas apresentada por Afonso Costa (20 de Abril de 1911), “não convinha nem à Igreja nem ao Estado. Se a instância funcionarizada e governamentalizada beneficiava com a sua ligação ao poder civil, a elite liberal sabia que o apoio dos bispos, clero paroquial e dos fiéis era indispensável à perpetuação do regime” (Neto, 1998: 266).

A própria reprodução do sistema político, “através do concurso das estruturas políticas por um lado e da ideologia religiosa por outro” (Neto, 1998: 266), era um prenúncio dos futuros entraves que seriam colocados ao projecto republicano, na medida em que ele colidia com os interesses estabelecidos, tanto pelo poder político liberal como pelo religioso e que esteve no cerne do levantamento das alas mais extremistas do entendimento do ideal de laicidade num contexto político no qual a

“laicidade funcionava como arma de oposição política e de contestação social, em nome de um projecto redentor do homem” (Catroga, 2010: 278).

O processo de *secularização* da I República pode ser dividido em dois momentos. Um primeiro, a «República Velha» (1910-1917), caracterizado por uma laicidade «violenta» que pôs fim ao *regime concordatário* e às relações com a Santa Sé, e, um segundo momento, a «Nova República Velha» (1919-1926), no qual se verifica um «relativo» abrandamento na Lei de Separação de Afonso Costa e, consequentemente, a reconciliação com a Igreja e o restabelecimento das relações com a Santa Sé, “depois do golpe militar de 5 de Dezembro de 1917, que se traduziu no afastamento dos afonsistas” (Neto, 2004: 24). Todavia, o *regime concordatário* só seria restabelecido em 1940, após anos de negociações, em pleno Estado Novo.

A Lei de Separação do Estado e das Igrejas, de Afonso Costa, impôs “um novo enquadramento para as relações entre a Igreja Católica e a República Portuguesa, com desvantagens óbvias para a Igreja” (Barreto e Mónica, 2000: 221). Resumidamente, o Diploma consagrou a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e estrangeiros residentes em Portugal acabando com o culto oficial e decretou a liberdade de culto autorizando todas as Igrejas ou confissões religiosas. Assim, a Igreja Católica era posta ao mesmo nível de qualquer outra religião. Passaram a vigorar as leis do Marquês de Pombal, de 1759 e 1767, que decretavam a expulsão dos Jesuítas assim como o decreto de António José de Aguiar de 1843, que extinguiu todas as casas religiosas (conventos, mosteiros, colégios, hospícios), estendendo-se “às congregações religiosas autorizadas pelo decreto de 18 de Abril de 1901 para fins de instrução ou beneficência ou para a propagação da fé no ultramar” (Barreto e Mónica, 2000: 221). Além disso, manteve o beneplácito régio que proibia a “publicação das bulas, pastorais ou outras determinações da Santa Sé sem autorização do poder político” (Neto, 2004: 19). Extinguiu, também, o ensino religioso das escolas assim como os feriados religiosos e a Faculdade de Teologia de Coimbra. O Estado deixava de financiar qualquer que fosse o culto religioso, abolindo as *côngruas* e todas as formas de subsistência da Igreja. Esta ficava duplamente dependente do Estado: no plano político, tal como já tinha acontecido na Revolução Liberal, a Igreja “sujeitava-se ao Estado que lhe impunha regras e definia as normas da sua renovação social” (Neto, 1998: 118); no plano económico, com a perda das *côngruas*, que eram a sua forma de financiamento, substituídas por pensões vitalícias e, “desta forma, o clero seria completamente

funcionarizado pelo Estado” (Neto, 2004: 20), pensões vitalícias que, à imagem das medidas liberais, iriam criar clivagens dentro da hierarquia eclesiástica. O Diploma criou ainda as cultuais, entregando a gestão do culto aos livres-pensadores e impedindo padres de fazerem parte delas. Todas as manifestações religiosas foram regulamentadas e a prática do culto era livre desde que ficasse confinada aos lugares para ela destinados. Neste âmbito, a propriedade da Igreja foi nacionalizada. As Leis do Divórcio e do Casamento Civil, que tinham como o objectivo a “laicização da família” (Seabra, 2009: 71), foram também promulgadas. A Lei do Divórcio, segundo João Seabra, é a primeira grande medida de transformação social “numa sociedade tradicional, fortemente alicerçada sobre a família” (Seabra, 2009: 71). A Lei do Casamento Civil, estipulando o casamento como um contrato puramente civil, retira à Igreja o monopólio sobre o casamento cujo “registo paroquial, anterior aos estados modernos, é essencialmente eclesiástico na sua origem, na sua natureza e no seu fim” (Seabra, 2009: 75).

No seu todo, estas medidas afectaram principalmente o baixo clero, isto é, os paroquianos «funcionarizados» pelos liberais de origem rural, que viviam com mais dificuldades. Por seu turno, elas visavam limitar a esfera política da Igreja deixando de exercer a sua influência ideológica na sociedade, já que esta, com séculos de implantação e de institucionalização, continuava a deter um poder enorme na «formação das almas» num país analfabeto, de fraca urbanização e industrialização, factores indispensáveis ao processo de *secularização*. Nesse sentido, afastar a Igreja do Ensino tornava-se fulcral para laicizar a sociedade e combater a hegemonia católica.

A cisão Igreja-Ensino tornou-se, assim, um dos principais objectivos do projecto republicano. Já com o Liberalismo, a Igreja tinha visto diminuir a sua influência política “[com] a extinção das ordens religiosas, o poder civil ficava com o campo aberto para alargar as suas funções ao ensino secundário” (Neto, 1998: 51). Como diz Fernando Catroga (2004), “a conquista da separação do Estado e das Igrejas requeria a separação da Escola e das Igrejas, pois só a criação de um sistema de “educação nacional” e a neutralização religiosa da escola seriam capazes de fazer dos indivíduos seres racionais, ética e socialmente preparados para a prática dos seus direitos e deveres como cidadãos. Ideal que o ensino religioso – por ser intolerante, anti-racional, anti-nacional e anti-patriótico (porque ultramontano) – nunca poderia alcançar” (2004: 109), ou seja,

a disputa principal entre o Estado e a Igreja centrava-se dentro do *poder espiritual*, isto é, na formação das consciências.

Segundo Fernando Catroga (2004), não bastava ao projecto de *secularização* laico uma «laicização externa», institucional. Para ir mais longe, era necessário uma «laicização interna», “empenhada em retirar à Igreja a sua hegemonia na formação e atracção das almas” (2004: 112), ou seja, alcançar a consciência dos indivíduos de forma a alterá-la, só possível com “a afirmação da autonomia do homem perante a justificação transcendente da ética, do conhecimento e das expectativas humanas” (2004: 107), pela autonomização da Escola face à Igreja bem como a “secularização do corpo docente” (2004: 111).

É de salientar que algumas destas imposições legais não tiveram as repercussões pretendidas, “[só] 200 padres aderiram aos preceitos do decreto, só 87 «cultuais» funcionaram devidamente” (Barreto e Mónica, 2000: 222). As pensões foram aceites por um número pouco significativo de padres e a maioria dos decretos só surtiram efeito nos meios de influência republicanos, ou seja, nas cidades. Como afirma Maria Lúcia de Brito Moura, “a ruptura entre pensionistas e não pensionistas foi adquirindo um carácter irreversível. (...) Os padres «do penso», como alguns lhes chamavam (...) eram votados ao ostracismo pelos colegas que haviam permanecido fiéis à hierarquia” (2004: 154-155). Esta cisão entre facções do clero, já se manifestara no liberalismo, “ultrapassava as questões meramente pontuais e emotivas e encontrava a sua razão última na oposição entre dois universos mentais e duas concepções do mundo” (Neto, 1998: 58) que no tempo do liberalismo se exprimia no conflito entre absolutistas e liberais.

Como diz Vítor Neto (1998), “o processo de secularização avançava essencialmente nas cidades e, por isso, foi aí que emergiu uma opinião desfavorável à restauração das ordens religiosas. Na verdade, os meios urbanos desempenharam um papel fundamental na desestruturação das concepções tradicionais do mundo e na aquisição de ideias e de valores secularizados” (1998: 301). Daqui decorre que as medidas, apesar de severas, não abalaram a autonomia da Igreja. Considerando que Portugal era um país maioritariamente rural, em vias de urbanização e industrialização, a esfera de influência republicana esbarrava com um país expressivamente analfabeto sob a égide da Igreja Católica, há muito o principal mecanismo de regulação social e política.

A Lei de Separação do Estado e das Igrejas de Afonso Costa não foi recebida consensualmente pelos republicanos. Dentro do espectro republicano, afirmaram-se divisões quanto às finalidades a que se propunha o decreto, por diferentes razões, designadamente por uma questão de sustentabilidade do regime republicano caracterizado, desde a sua implementação, pela acentuada instabilidade governativa³.

A harmonização das relações entre a Igreja e o Estado adquiriu uma importância fulcral na estabilidade governativa. “[Para] resolver a *questão religiosa* e pacificar a sociedade a República necessitava de chegar a um acordo com o Vaticano reatando as relações diplomáticas” (Neto, 2003: 24). Ora, vigorava nalguns sectores republicanos liberais ou católicos uma ideia positiva do papel social da igreja e da religião católica desde que reformada (ou secularizada), nomeadamente no partido Evolucionista e na União Republicana que mostraram interesse na revisão do decreto de Afonso Costa.

Dos republicanos que tentaram o apaziguamento dos conflitos entre o Regime e a Igreja e o restabelecimento das relações com a Santa Sé, destacam-se Brito Camacho, Moura Pinto e António José de Almeida. As primeiras aproximações à Santa Sé foram levadas a cabo, sem êxito, por José Relvas e Bernardino Machado. Só após o golpe militar de 5 de Dezembro de 1917, com estabelecimento do Governo ditatorial presidido por Sidónio Pais, é que as relações com o Vaticano iriam ser reatadas. O aspecto mais importante desta retoma foi a publicação do “diploma n.º 3.856 que estabeleceu a revisão da Lei da Separação” (Neto, 2004: 24) pelo Ministro da Justiça, Moura Pinto. Apesar do diploma manter a neutralidade religiosa do Estado, alterava alguns dos artigos considerados mais polémicos: decretou “a anulação das cultuais, atribuiu às irmandades a organização do culto (...), substituiu as pensões ao clero por uma subvenção pessoal, anual e vitalícia, aboliu o beneplácito e permitiu ao clero o uso de vestes talares” (Neto, 2004: 25), criando as condições necessárias para uma pacificação das relações entre o Estado e a Igreja.

É ainda de assinalar, relativamente à neutralidade religiosa do Estado na «República Velha», que este propendia para uma posição de «subordinação da Igreja

³ A 1ª República pautou-se por uma grande instabilidade governativa de que são exemplo os “46 governos de 1910 (Governo Provisório) a 1926 (governo democrático de José Maria da Silva), que foram desde zero dias (o referido governo de Francisco Fernandes Costa, nomeado a 15 de Janeiro de 1920, que não chegou a tomar posse, e, na prática, o de João Chagas, de 15 de Maio de 1915, atacado a tiro na estação do entroncamento por João José de Freitas, embora formalmente tivesse durado até ao dia 29) ao governo de cerca de um ano e um mês (o de Afonso Costa, de 9 de Janeiro de 1913 a 9 de Fevereiro de 1914, e o governo da “União Sagrada”, de António José de Almeida, com o apoio de Afonso Costa e dos democráticos, de 15 de Março de 1916 de Abril de 1917)” (Torgal, 2010: 43).

ou das Igrejas ao Estado” (Torgal, 2009: 429), ao contrário da fórmula “*Igrejas livres no Estado neutro*, indiferente ou laico” (Catroga, 2004: 111) [e], em oposição à fórmula liberal *Igreja Livre no Estado livre* (proposta avançada pelo catolicismo liberal desde o “segundo” Lamennais)» (Catroga, 2004: 111). Sendo o Regime Republicano laico, favorecia a regulação e ingerência da autoridade civil nos problemas e na organização da Igreja, de forma que não estamos diante uma *Igreja Livre* ou de *Igrejas Livres* mas duma Igreja e Igrejas subordinadas aos interesses do Estado. A «Nova República Velha» vem alterar esta situação propondo a fórmula de Lamennais - “*Igrejas livres no Estado neutro*, indiferente ou laico” - pois, apesar das alterações em curso, encontrava-se ainda sob a orientação da Constituição Republicana de 1911.

As cerimónias religiosas solenes em 2 de Março e 14 de Dezembro de 1918 por alma dos soldados portugueses mortos na I Grande Guerra, com a presença do Presidente da República Sidónio Pais, foram também elas um sinal da “viragem da política religiosa levada a efeito pela “República Nova” (Neto, 2004: 26).

Chegava-se assim ao compromisso entre “as duas instituições, embora o radicalismo republicano não tivesse desaparecido uma vez que o Partido Democrático se manteve num combate ideológico apenas atenuado pela censura nos jornais” (Catroga, 2004: 27). A aproximação entre elas diminuiu o conflito desencadeado pela *questão religiosa*. Porém, já com António José de Almeida como Presidente da República, num último esforço de restabelecimento das relações entre Estado e Igreja, a República encontrava-se já “num estado de desagregação definitiva” (Neto, 2004: 27). Seria esta “desagregação” que, independentemente das relações Estado-Igreja, ditaria o fim da Primeira República e levaria à emergência do Estado Novo.

2.3. Secularização: o processo no Estado Novo

Depois da Primeira República, neste capítulo tratar-se-á de analisar o movimento de *secularização* no Estado Novo, que pode ser dividido em três fases: a primeira que vai desde a *ditadura militar*, passando pela instauração do Estado Novo em 1933, até à assinatura da *Concordata* (1926-1940); a segunda, entre a assinatura da *Concordata* e a morte de Salazar (1940-1970); finalmente, a terceira que culmina com o fim do Estado

Novo em 1974. No entanto, as duas primeiras serão o alvo principal da nossa análise. Questionamos, então, em que medida o Estado Novo promoveu a *secularização*.

O projecto de *laicização* do Estado e da sociedade lançado pelo movimento republicano, que “pretendia afirmar a separação de dois mundos diferentes, o espiritual e o político, acabava também por forçar uma ligação dos eclesiásticos ao poder do Estado, [...] houve áreas particularmente difíceis de definir e nas quais se encontravam os dois pólos, Estado e Igreja: a educação, a ciência e a cultura, assistência e a família” (Torgal, 2004: 98), áreas que constituíram a fonte de conflitos entre os dois e onde a separação se tornou mais conflituosa.

Foi nas áreas sociais e culturais em que as fronteiras foram e são ainda mais difíceis de definir. Se na República essas fronteiras se tornaram mais liminarmente visíveis por mérito da legislação de Afonso Costa, com o Estado Novo e com a subida de Salazar ao poder as fronteiras esbateram-se de forma que podemos falar duma aproximação nas relações entre as duas instituições. Não obstante a manutenção da separação entre Igreja e Estado, a neutralidade confessional do Estado (que só cairia no fim do *regime salazarista* após a sua morte, em 1970, com Marcelo Caetano no poder), e a dissensão entre o *novo regime* e a Igreja da qual é testemunha as relações entre os dois até à *Concordata* assinada em 1940 (assim como pelo tempo que duraram as negociações e o carisma conflituoso que as caracterizou), tudo isto não impediu que as relações entre a Igreja e o Estado se estabilizassem, como afirma Fernando Catroga: “[se] se afirmava o carácter laico do Estado, ele acabava por privilegiar a Igreja em troca do seu apoio político e invocando valores de fé” (Catroga, 2010: 247).

A relação Estado-Igreja pautava-se por alguma ambivalência ao longo da história do Estado Novo, que veio dificultar ainda mais a definição das fronteiras entre as duas instituições assim como a análise do Estado Novo enquanto regime laico ou «Catolaico», segundo Braga da Cruz (1998). Esta ambivalência deve-se “em parte à sabedoria da Igreja (que sensatamente reconheceu não ser o fascismo nem anticristão nem totalitário nos seus princípios e apenas estabeleceu uma separação entre Igreja e o Estado que já existia noutros países), que a atitude inicialmente anticlerical do nacionalismo fascista deu rapidamente lugar [...] a uma aliança, como em Espanha e Portugal” (Arendt, 2006: 341).

Este regime considera-se «Catolaico», segundo Braga da Cruz (1998), porque o catolicismo não foi considerado como a religião do Estado assim como o nome de

Deus nunca foi constitucionalizado, ao contrário do Franquismo, apesar da sua orientação católica e da estreita ligação e colaboração entre as duas instituições. A relação Estado-Igreja foi-se alterando ao longo do tempo acabando com a manifesta oposição ao regime, senão na totalidade, numa parte significativa da população católica secular e regular.

Este foi um regime caracterizado pela «criação da ilusão do que se não é», que se dizia anti-totalitarista, vindo a ganhar contornos que caracterizavam os regimes totalitários (não num sentido *Arendtiano*, que significaria o fim do Estado pelo *movimento nacional* – nacional socialismo - mas num sentido autoritário)⁴. O mesmo sucedeu com a implementação do modelo corporativo que, de aparência associativa, dissimulava o mesmo centralismo estatal e do qual o *nacional sindicalismo* e o Estatuto do Trabalho Nacional são testemunhos. É, pois, desta estratégia de opacidade e de ambiguidade entre o discurso de como o Regime «se vê e diz ser», como ele se apresentava e o que na realidade ele era que relevam os maiores entraves e dificuldade à sua análise.

Da *ditadura militar* de 1926 até a 1933, ano em que o Estado Novo tem o seu início, as relações entre o Estado e a Igreja sofrem algumas alterações. Entre estas destacam-se, por um lado, o reconhecimento da “personalidade jurídica das corporações encarregadas de culto (que não ainda da Igreja)” (Cruz, 1998: 14), medida rectificadora na década de trinta em que se concedeu a “liberdade de culto e de organização de todas as religiões, a quem se reconhece «existência civil e personalidade jurídica” (Cruz, 1998: 17) e, por outro lado, a “liberdade de ensino religioso nas escolas particulares (não ainda nas públicas)” (Cruz, 1998: 14) pois, nas escolas públicas, só viria a ser aprovado com a *Concordata* em 1940, tal como “o estatuto das missões católicas” (Cruz, 1998: 14).

Em 1933, com a subida de Salazar ao poder eram oferecidas aos católicos “garantias de vir a resolver as pretensões católicas em matéria de política religiosa e de política social. Não é pois de estranhar a atitude de colaboração que patenteia a Igreja com a instauração do novo regime que, nos terrenos político, social e colonial, abre perspectivas particularmente apreciáveis à Igreja e à sua acção” (Cruz, 1998: 17) e, inclusivamente, ingressou nos corpos políticos do Estado Novo.

⁴ Braga da Cruz, *O partido e o Estado no Salazarismo*, Lisboa Editorial Presença, 1988, 18-27.

A dissolução do Centro Católico, importantíssimo organismo de mobilização política católica de onde veio Salazar e seu principal apoiante político, e a sua substituição pela recém-criada União Nacional assim como a criação da Acção Católica simbolizavam a separação da Igreja do Estado. Salazar rejeitava “a intromissão do poder político na vida da Igreja [...], ora qualquer tentação clericalista de ingerência na vida política” (Cruz, 1998: 17) dividia desta forma os poderes e correspondentes exercícios, concedendo à U.N. um papel de intervenção política e relegando o papel da A.C.P. para a esfera social, que era a esfera da Igreja. Estas medidas levariam alguns católicos a insurgirem-se. Não impedindo os católicos de participar na vida política, essa participação era somente possível pela sua inserção na U.N., cuja acção era puramente política e, desta forma, separava liminarmente a esfera religiosa da participação política na sociedade. A acção católica ficava pois limitada ao exercício de «difusão e actuação dos princípios católicos» (Cruz, 1998: 24).

A *Concordata*, assinada em Roma a 7 de Maio de 1940, não satisfaz “por completo as pretensões dos católicos, como futuras exigências o confirmarão” (Cruz, 1998: 45), visto que manteve a separação entre as duas instituições. O Estado Novo afirmava-se um regime com “um espírito católico” (Barreto e Mónica, 2000: 220) ou que “aproveitava o fenómeno religioso como elemento estabilizador da sociedade” (Cruz, 1998: 16). Assim, de acordo com o estabelecido na *Concordata*, o Estado reconheceu a personalidade jurídica da Igreja sem necessidade de recorrer ao beneplácito. Além disso, reconheceu os direitos e os privilégios de que era detentora, nomeadamente a propriedade dos bens, que antes de ser desapossada pelos liberais e republicanos, lhe pertencia. Foi-lhe concedida, ainda, isenção de impostos e contribuições e liberdade de organização. O Estado, por seu turno, ficava impedido de ingerência na nomeação das autoridades eclesiásticas, apesar de exigir uma notificação quando tal ocorria. Concedia às missões do Ultramar subsídios, exigindo a “Cidadania portuguesa aos bispos, párocos e demais autoridades do clero secular e regular (art.º 9.º)” (Cruz, 1998: 49). As questões do casamento civil e do divórcio, apesar de terem sido ponderadas, não foram definitivamente resolvidas não só pela possibilidade de existirem casamentos considerados civis sem serem canónicos mas também pela possibilidade de só abdicarem do divórcio os casamentos canónicos. Um dos artigos mais polémicos e que mais conflitos geraram entre o Estado e a Igreja foi o do ensino particular da Igreja. Apesar da “ratificação constitucional de 1935, [na qual se

considerava que] «o ensino ministrado pelo Estado» [devia] orientar-se «pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do país» (Barreto e Mónica, 2000: 235), a Igreja continuava subordinada ao Estado no que dizia respeito ao ensino privado. Era-lhe concedida a liberdade de exercer o ensino mas os locais e os diplomas seriam sujeitos à fiscalização e oficialização por parte do Estado.

A partir da década de quarenta, não obstante o “entendimento na prossecução dos interesses de ambos que, em muitos aspectos, foram coincidentes” (Cruz, 1998: 15), assinalada pela *Concordata*, começam a aumentar as dissensões entre católicos e o Estado Novo, já precedidas por outros conflitos, nomeadamente ao relegar o papel da Igreja para uma acção estritamente social. Este enquadramento reflecte-se nas críticas da Igreja à tendência laicizadora, estadualista e autoritária do *novo regime*, que Salazar prontamente desmentiu, afirmando que o Estado Novo se subordinava “ao direito e à moral” (Cruz, 1998: 32) e ao associar o corporativismo a uma função cristianizadora com a “promulgação do Estatuto do Trabalho Nacional [que] foi saudada com entusiasmo pela generalidade dos católicos” (Cruz, 1998: 33).

2.4. A II Guerra Mundial: o agravar das dissensões

Com a II Guerra Mundial, agudizam-se as relações entre o Estado e a Igreja. O apoio católico ao *regime* vai conhecer alterações ora pelo desenvolvimento do «progressivismo», ora pelas divergências existentes entre o Estado Novo e o Vaticano. Com o crescente descontentamento dos sectores católicos relativamente ao *regime* abre-se a *questão social*. “A derrota dos nacionalismos italiano e alemão, e a vitória das democracias ocidentais” (Cruz, 1998: 93), a descolonização e o tardar da implementação das medidas «concordatadas» - a questão confessional e a questão do ensino da Igreja - assim como um certo revés do modelo corporativista do Estado Novo, no que diz respeito ao cumprimento das promessas inicialmente sugeridas por Salazar e a frustração das expectativas criadas por ele, darão mote para um agravamento das relações entre as duas instituições.

Os católicos tinham resolvido “entrar nas estruturas corporativas para as cristianizar renunciando à hipótese alternativa do desenvolvimento e da criação paralela de sindicatos ou organizações associativas operárias católicas autónomas”

(Cruz, 1998: 95). Estas organizações foram vedadas pelo Estatuto do Trabalho Nacional, que, se de princípio foi bem recebido pela elite católica, com o passar do tempo, o corporativismo inicialmente associativo, ao ganhar contornos estatistas (centralizadores), impedindo o livre associativismo, está na origem do descontentamento e das críticas dos católicos ao *regime*.

Com estas alterações, a Acção Católica, formada em 1933 por incentivo de Pio XI, nos primórdios limitada pelos estatutos do Estado Novo a uma acção puramente social, vai ganhar contornos cada vez mais políticos na vida social portuguesa, designadamente por intermédio dos seus dois órgãos de expressão, a L.O.C. (Liga Operária Católica) e a J.O.C. (Juventude Operária Católica). Desta crescente crítica são exemplo iniciativas como o I Congresso dos Homens Católicos, em Dezembro de 1950, e o I Congresso da J.O.C., em 1955, e ainda a importância do papel do Padre Abel Varzim, onde se vão delineando as linhas da futura *questão social* que dizia respeito não só aos problemas que afectavam a Igreja mas também os problemas que afectavam os trabalhadores portugueses. Esta estratégia seria inclusivamente acusada pelo “Subsecretariado de Estado das Corporações [...] de usar [um] «estilo marxista» (Cruz, 1998: 96), e está na origem do lançamento das linhas de acção e crítica política ao *regime* no que diz respeito ao «problema do trabalho». Esta questão foi tema da III Semana Social Católica, em 1949, na qual se “abordou o trabalho como direito e como dever, a organização, a higiene, a duração e a remuneração do trabalho, a relação do trabalho com a moral e com a propriedade, a participação dos trabalhadores na gestão e lucro das empresas, o trabalho de menores e de mulheres, a formação para o trabalho...” (Cruz, 1998: 97), entre outros problemas que diziam respeito à classe operária.

Por seu turno, o próprio plano ambicionado pela Acção Católica, não obstante as preocupações com a situação dos trabalhadores, tinha como fito a recristianização do operariado, combatendo deste modo o pendor laicizante que mantinha o Estado Novo pelo impedimento de ingerência da Igreja nos problemas políticos e económicos, limitando-a, assim, à acção social.

A ingerência da Igreja no que concerne aos problemas dos trabalhadores assume contornos secularizantes, nomeadamente pela formação do *sindicalismo católico* “que conhece um impulso decisivo com a publicação em 1891, da encíclica *Rerum Novarum*” (Rezola et al., 2004: 133) e, em 1931, com a publicação da encíclica

Quadragesimo Anno de Pio XI. O *sindicalismo católico* vigorou no período entre a *ditadura militar*, de 1930 a 1933. Neste ano, assistir-se-ia à constituição do Estatuto Nacional do Trabalho e do Nacional Sindicalismo, que poriam o fim ao *sindicalismo católico* e às formas pré-existentes de sindicalismo e associativismo. O seu papel, embora efémero e de frágil expressão, não pode, contudo, ao pretender recristianizar o operariado, ser considerado laico na medida em que este era um dos pontos por ele combatido. No entanto, o *sindicalismo católico*, politizando-se na defesa dos direitos dos trabalhadores em detrimento do papel recristianizador, “fez com que a «questão operária» [adquirisse] uma nova relevância para a Igreja, ou pelo menos para os seus sectores mais avançados, lançando as bases da Doutrina Social da Igreja (DSI)” (Rezola et al., 2004: 133).

Ainda que a Igreja estivesse integrada no espírito da «Revolução Nacional», na base das críticas da Igreja ao corporativismo de Estado (e não de associação) e ao Estatuto do Trabalho Nacional estava o impedimento do livre associativismo, a negação do direito à greve e a “excessiva tutela do Estado sobre os sindicatos nacionais” (Rezola et al., 2004: 139), como escrevia o Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, notando que “as profissões não podem organizar-se no justo respeito da liberdade pessoal dos seus membros e na legítima personalidade da própria organização em face de outras organizações [...]. Não é o corporativismo em si mesmo que é alvo da crítica [...] mas sim a organização corporativa portuguesa [...], denunciando a proletarianização geral dos campos” (Cruz, 1998: 99-100).

Serve ainda de exemplo o Bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende, sujeito à censura pelas duras críticas ao *regime* publicadas no *Diário de Moçambique*, em que denunciava os mais variados problemas sociais. No sentido de se mobilizar os católicos para fazer face aos problemas dos trabalhadores, é criado em 1933 o Secretariado Nacional de Acção Social Católica, substituído, em 1935, pelo Secretariado Económico e Social e a União Popular Católica. Porém, os seus “promotores deixam bem claro não se tratarem de organizações sindicais aconselhando os operários [...] a ingressar nos Sindicatos nacionais” (Rezola et al., 2004: 141) pois eram as únicas estruturas autorizadas de representação do operariado na defesa dos seus interesses.

Pesem embora as críticas ao regime por alguns sectores da Igreja católica, estas não faziam eco na totalidade da hierarquia da Igreja, acusada de excessivo

comprometimento com o *regime*, que se defendia pelas palavras do Cardeal Cerejeira aquando das eleições de 1945, em que manifestava o carácter não confessional do Estado Novo, acrescentado “que o período contemporâneo da vida portuguesa era «um dos maiores» períodos de liberdade, de paz e de ressurgimento nacional, onde o «mútuo reconhecimento, a dupla cooperação, sem confusão das respectivas esferas de competência e a profissão da doutrina cristã como base da ética do Estado e da educação nacional» fazem que o Estado não seja «nem laicizante nem totalitário» e que a Igreja seja «legalmente reconhecida e garantida», e, como tal, «fundamento de liberdade»” (Cruz, 1998: 104).

Este comprometimento com o regime era reforçado pela questão geopolítica suscitada pela «Guerra Fria» e pelo anticomunismo e anti-socialismo vigente na esfera eclesiástica, que tinha como cerne o carácter anticlericalista dos regimes em causa, ou seja, se até dado momento o projecto secularizante era comumente aceite pela Igreja, enquanto esta mantivesse um papel central na condução e construção das consciências e da moral dos indivíduos, já não o era no que dizia respeito ao plano laico que a arredava e condicionava nesse mesmo papel. Por seu turno, o eventual afastamento da Igreja está na origem do projecto democrata-cristão, para fazer face à crescente supressão da liberdade, nomeadamente a religiosa, de que são protagonistas os Padres Francisco Veloso e Joaquim Alves Correia, afectos ao M.U.D. (Movimento de Unidade Democrática), e o P.^e Abel Varzim, com o intuito de constituir um partido democrata-cristão, em 1946, que só veria luz do dia com fim do Estado Novo.

São, pois, o cerceamento das liberdades religiosas, mas acima de tudo, das liberdades políticas da Igreja as suas principais críticas, e dos seus organismos C.A.D.C. e J.O.C., sendo estes últimos o motor da operacionalização da oposição da Igreja ao Estado Novo e também de mudança interna da Igreja.

A *questão confessional* prendia-se com os limites impostos à Igreja pela *Concordata*, por esta considerar que, de um lado, a religião católica devia ser a religião oficial do país e do Estado e, de outro, incluir a invocação do nome de Deus no preâmbulo da Constituição, propostas estas que viriam a ser rejeitadas. Apesar das inúmeras tentativas para que tal sucedesse, a religião católica viria a ser considerada, por ingerência de Marcelo Caetano, com a revisão constitucional de 1951, como «religião da Nação Portuguesa» (Cruz, 1998: 105).

Além disso, ao tornar facultativo o reconhecimento jurídico e civil das associações e organizações das demais confissões, até então considerado incondicional, a revisão constitucional de 1951 limitava desta forma “a liberdade para as confissões não católicas” (Cruz, 1998: 106).

Relativamente ao ensino, se a Constituição consagrara uma orientação do ensino público «pelos princípios da doutrina e moral cristãs», já, quanto ao ensino privado, em particular o da Igreja, o Estado impunha os seus limites reclamando o direito de fiscalizar os programas das escolas assim como de oficializar os seus diplomas.

A Constituição tinha consagrado o direito à Igreja de ensinar em escolas particulares e de poder ensinar a disciplina de Religião e Moral no ensino público, no entanto, “[o] Estado estava longe de reconhecer os direitos e o papel da Igreja na educação” (Cruz, 1998: 108), tendo sido inclusivamente criticado por Guilherme Braga da Cruz pelo Estado se afastar desta forma “da doutrina social da Igreja” (Cruz, 1998: 108) e de este defender um sistema escolar essencialmente estatal.

Este confronto ganharia contornos maiores com a proposta da criação duma Universidade Católica, à qual Salazar se opôs veemente, e que só concretizaria anos mais tarde, em 1967, ainda com Salazar no poder.

A demasiada ingerência do Estado no associativismo, nos organismos académicos assim como a falta de autonomia do Ensino Universitário foram fontes de insatisfação dos católicos e do meio estudantil. No I Congresso da J.U.C. (Juventude Universitária Católica), em 1955, (Barreto e Mónica, 2000: 237), estas considerações viriam a ser sublinhadas.

A *questão missionária* que já vem desde o Liberalismo e que atravessa os séculos XIX e XX, como já tivemos oportunidade de referir, repercutia-se nas más relações entre a Igreja e o Estado. No tempo do Estado Novo, esta instabilidade prendia-se com a interferência do Vaticano nos territórios colonizados (por intermédio da *Propaganda Fide*) na nomeação de missionários de origem “estrangeira” (externa ao Padroado) e sem a consulta do governo português, como aconteceu com a nomeação de D. Teodósio Clemente de Gouveia como Prelado de Moçambique (Barreto e Mónica, 2000: 225), à qual o Estado Novo se opunha. A ingerência do Vaticano, com o processo de descolonização, veio a ganhar outros contornos, que não nos interessam aqui discutir, mas que legitimariam o seu papel nos territórios ainda de soberania

portuguesa sob a égide «dos justos direitos à dignidade e à autodeterminação dos povos africanos» (Cruz, 1998: 181). De alguma forma, verificou-se, com o aproximar do fim do colonialismo, um retrocesso no relacionamento com o Vaticano e um ressurgimento do seu papel no mundo ou, se quisermos, com a descolonização volta a abrir-se uma porta, fechada quase dois séculos por *Concordatas* com Portugal.

A Santa Sé, ao nomear para a diocese de Bombaim um arcebispo Indiano, “contrariando desse modo a alternância pactuada em 1928 de bispos ingleses e portugueses” (Cruz, 1998: 110), obrigou a uma futura negociação dos acordos do Padroado, que viria a acontecer em 1950, em que “[o] Estado português renuncia então ao privilégio de apresentação de nomes dos bispos e dioceses em território da União Indiana e da nomeação de bispos portugueses para algumas delas” (Cruz, 1998: 110), depois de ter sido acusado de os utilizar para fins políticos num território que não era da sua jurisdição.

A questão colonial assume outra importância quando da audiência do Papa aos líderes dos movimentos de libertação africanos, em 1970, com a realização da “Conferência de Solidariedade com os Povos das Colónias Portuguesas, promovida pelas três grandes confederações sindicais italianas [...] na qual compareceram os líderes dos principais movimentos de libertação em luta com Portugal: Amílcar Cabral, do PAIGC, Agostinho Neto do MPLA, e Marcelino dos Santos da FRELIMO” (Cruz, 1998, p. 180). Embora o Vaticano tenha negado qualquer significado político, o encontro contribuiu “para o aumento da consciência crítica católica em face da guerra ultramarina, e para o desenvolvimento de atitudes que iriam perturbar progressivamente as relações entre o Estado e a Igreja” (Cruz, 1998: 185).

Apesar da abertura do Vaticano às críticas dos católicos ao Estado Novo e à Guerra Colonial, nomeadamente pela realização de um Concílio de Toda a Igreja pelo Papa João XXIII, dando “alento aos sectores críticos da Igreja em Portugal” (Cruz, 1998: 158), o Cardeal Cerejeira, “por ocasião dos 25 anos da Acção Católica, em Abril, em Fátima, [...] criticaria abertamente os católicos progressistas, que tentam conciliar «a esperança cristã da fé com o mito marxista da criação dum mundo novo, da génese de um homem novo, e conferem primado ao temporal, confiando exclusivamente na acção política, esquecendo a acção espiritual e moral” (Cruz, 1998: 158-159), confirmando, desta forma, a existência de clivagens internas da Igreja, recaindo a principal crítica sobre o que viria a ser rotulado de *catolicismo progressista*.

A divisão interna da Igreja tinha vindo a ganhar vigor desde as eleições presidenciais de 1958, com a campanha eleitoral de Humberto Delgado, que, apesar de não ter chamado a si toda a população católica, na sua maioria apoiante de Salazar, conseguiu, no entanto, “arrastar para a oposição sectores até aí tidos como afectos ao regime, entre os quais um grupo significativo de católicos” (Cruz, 1998: 113), que seriam responsáveis pelo desencadear de futuras acções de protesto e de organização de cooperativas, como a PRAGMA, que eram um indício das contendas existentes entre católicos, não só contra o regime político como contra o comprometimento da Igreja com o Estado Novo.

O Concílio Vaticano II, a 4 de Maio de 1974, foi determinante pois defendeu que “a Igreja e os católicos devem agir contra a injustiça e em favor dos direitos humanos. Além disso «compete aos poderes públicos velar pela observância integral dos direitos humanos, harmonizar e regular devidamente o seu exercício, garantir a reparação dos que forem lesados e trabalhar pela instauração de uma ordem social que facilite aos cidadãos a defesa dos seus direitos e o cumprimento dos seus deveres” (Barreto e Mónica, 2000: 232), palavras que ecoaram no seio católico suscitando divisões no seu interior e motivando a sua mobilização contra o Estado Novo.

2.5. Conclusão

O termo *secularização*, segundo Cesar A. R. Júnior (2008), designa a perda de importância do religioso na sociedade em detrimento duma racionalidade que não se fundamenta na racionalidade religiosa e tem como característica a autonomização das diferentes esferas da vida social em relação à Igreja. Já a *laicidade* é expressão do conflito e da luta pela autonomização do Estado em relação à Igreja. A *laicidade* é, neste sentido, um fenómeno político, já a *secularização* pode ser um fenómeno político se articulado com o movimento laico, mas pode não o ser se somente traduzir uma consequência da modernização/modernidade, ou seja, se, independentemente dos conflitos existentes entre Estado-Igreja, se traduzir por uma perda de influência da Igreja, como resultado da instalação duma ordem baseada na razão e na ciência (2008: 69-70).

Todavia, observando-se transformações nas relações Estado-Igreja, fruto do processo de modernização, pela instalação duma ordem baseada na razão e na ciência,

esta não implica uma perda de influência por parte da Igreja na sociedade, como constatamos no Estado Novo, o que não anula a existência de conflitos entre as instituições, sem, no entanto, podermos considerá-los como resultado do processo de *laicização*.

A *laicidade* é concebida, segundo Fernanda Matos (2007), “como um dos aspectos da secularização, significando uma maior autonomia dos indivíduos e das instituições sociais, frente à tutela eclesiástica, regime de separação jurídica entre Estado e Igreja, assim como a garantia dos cidadãos face a ambos os poderes” (2007: 9). Neste sentido, a instauração duma racionalidade que não se baseia numa racionalidade religiosa trouxe consigo transformações na relação Estado-Igreja mas que não se repercutiram, no Estado Novo, na autonomia da sociedade civil face à Igreja. Depreende-se, assim, que a *secularização* que diz respeito apenas a uma autonomização do Estado em relação à Igreja não significa que dela resulte a perda da sua influência na sociedade. Por outras palavras, só se pode considerar secular, não a autonomização do Estado face à Igreja e vice-versa, mas a autonomização da sociedade civil em relação à religião. Conclui-se, então, que o conceito de *secularização* que se restringe à relação Estado-Igreja é insuficiente para a análise do processo em questão.

Como diz Fernando Catroga (2010), “toda a laicidade é uma secularização, mas nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade”, da mesma forma “[a] laicidade não se confunde com a liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância. Pode haver liberdade religiosa, pluralismo e tolerância sem que haja laicidade” (Júnior, 2008: 64), que é o tema central da nossa análise deste trabalho.

Ainda que se entenda por *secularização* como “a transferência do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a radical novidade dos tempos modernos, assim reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de auto-fundação” (Catroga, 2010: 17), certo é que o termo alude não ao fim da religião mas à transformação duma religiosidade mais pública para a uma forma mais privada, fenómeno que não teve eco no Estado Novo. Logo, o processo de *secularização*, neste período, ficou suspenso até ao 25 de Abril de 1974.

Se na Primeira República podemos falar numa *secularização* laica, quanto ao Estado Novo, dificilmente o podemos considerar laico ou ainda secular, na medida em que a Igreja Católica, não obstante só depois da morte de Salazar ter sido considerada

como a Igreja oficial do Estado, teve sempre um carácter público e nunca, ao contrário do que se possa pensar, apesar do esforço republicano, perdeu a sua autonomia. Esta autonomia viu-se fortalecida no Estado Novo, onde teve oportunidade de experimentar novas formas de participação política – daí se poder falar dum rejuvenescimento/renascimento da Igreja – de que se vai socorrer na passagem para a democracia.

Ao analisarmos o Estado Novo, não encontramos qualquer pendor laico, para além do encontrado por Braga da Cruz e que, mesmo assim, vem apostado ao Catolicismo («Catolaico»). Além disso, o pendor secularizante da religião – funcionarização, Sindicatos Católicos, L.O.C., J.O.C., M.U.D., Acção Católica – não se traduziu por uma privatização da Igreja, ou, por outras palavras, por um decrescer do papel público da Igreja, muito pelo contrário. Daqui decorre a nossa análise que toma em conta todos estes factores e que nos leva a afirmar que o processo de secularização foi suspenso no Estado Novo.

No que diz respeito ao conceito *secularização*, conclui-se que ele não pode ser utilizado como categoria para analisar o processo de modernização e de autonomização do Estado relativamente à Igreja, uma vez que, se o Estado tanto na República como no Estado Novo se modernizou e autonomizou em si actividades que não têm como base uma racionalidade religiosa (Catroga, 1999), só na República é que são observáveis transformações de índole social, ou só nela é que se observa a tentativa de alterar a relação entre o Estado e a Igreja e o papel da Igreja na sociedade, pois a sua implementação tinha um fundamento laico. De outro modo, as transformações ocorridas no Estado durante o Estado Novo nada mais foram do que a própria operacionalização do Estado e da sua adaptação às transformações decorrentes duma nova racionalidade (que assinalam a sua modernização), impondo à Igreja novos desafios, mas de que não surtiu nenhuma transformação no que diz respeito à relação do Estado com a Igreja e desta com a sociedade.

O mesmo pode dizer-se do ímpeto secularizante da Igreja e da *questão social* que nada mais são do que um indicador da capacidade de adaptação da Igreja às transformações na organização política como uma oportunidade/tentativa de alargar a sua esfera de domínio, na sociedade, por intermédio da participação política. No fundo, a participação política da Igreja, embora conflituosa, não deixou de ser um sinal da capacidade de adaptabilidade da Igreja às mudanças ocorridas e aos tempos, daí se

poder falar dum rejuvenescimento do seu papel na sociedade por intermédio de novas formas de intervenção.

Dos conflitos entre a Igreja e o Estado Novo concluímos que eles têm origem no cerceamento da participação política da Igreja e no caminho que o Estado Novo seguiu, já que, do ponto de vista ideológico, a Igreja nunca condenou a organização corporativa. A Igreja foi sempre um pilar de estabilidade social do Estado Novo. A ideologia do Estado Novo e a organização corporativa nunca foram o alvo das críticas da Igreja, e, sim, o caminho que o Salazarismo acabou por tomar.

Por último, se o termo *secularização* é utilizado “para designar o fenómeno de adaptação, apropriação e metamorfose do religioso sob o impacto da modernidade” (Catroga, 2010: 453), de que são exemplo os sindicatos católicos, o M.U.D., o J.O.C., o L.O.C. e a Acção Católica, essa adaptação, a ser secular, seria caracterizada pela privatização, subjectivização e pluralização do religioso, mas tal não aconteceu em Portugal. Daqui decorre que, apesar do envolvimento do religioso em novas formas de expressão política, isso não se traduziu de forma secularizante porque não promoveu nenhuma das características que identificam a *secularização* enquanto fenómeno: privatização, subjectivização e pluralização (Catroga, 2010: 458).

Sublinhamos que, no caso do Estado Novo, no seguimento do que diz Fernando Catroga ao afirmar que “toda a laicidade é uma secularização, mas nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade”, «se toda a laicidade é uma secularização (não confundir com laicismo), quando cessa de ser laica cessa de ser secular», na medida em que a relação entre Igreja e Estado não se caracterizou por uma dessacralização da sociedade. De facto, a religião continuou a ser um elemento estruturador da sociedade, assim como os valores e as normas que orientam o comportamento das pessoas não se distanciaram de qualquer referência ao religioso mesmo nos domínios da vida social regidos por regras próprias (da Ciência e da Técnica), nem se assistiu a uma privatização da religiosidade, que se manifesta com a transferência da religião para a esfera privada.

O processo de diluição e deterioração da influência dos valores, símbolos, práticas e instituições religiosas conhecido como *secularização* acabou por não ocorrer durante o Estado Novo, apesar dos esforços tentados pela Primeira República.

À época da Primeira República, a ausência de autonomia da sociedade civil, aliada a uma forte ingerência da Igreja Católica na educação e na vida social das pessoas,

testemunha a inexistência de quaisquer indícios de *secularização* na sociedade, para além das evidenciadas pelo Estado, a única instituição onde são observáveis os primeiros esforços de *secularização*. Logo, o processo de *secularização* em Portugal está intimamente ligado ao laicado, à autonomização do Estado face à Igreja, e o Estado enquanto principal instrumento de luta pela emancipação social da sociedade civil.

Sendo assim, não podemos considerar como secular a adaptação da Igreja ao processo de modernização assim como a sua relação com o Estado Novo (*Concordata*, *Acordo Missionário*). Pelo contrário, as relações que estabeleceram as duas identidades fortaleceram a Igreja Católica em detrimento das outras igrejas existentes, isto é, a *Concordata* não promoveu a pluralização religiosa nem a privatização do culto religioso e a sua subjectivização. A *Concordata* promoveu um regime de separação jurídica entre Estado e Igreja que não se saldou pela autonomia dos indivíduos e das instituições sociais nem do poder civil face ao religioso, assim como não garantiu a autonomia dos cidadãos face a ambos os poderes, muito pelo contrário, a relação entre Estado e Igreja combateu essa autonomização de que são exemplos a declaração da Religião Católica como a religião oficial da Nação Portuguesa e o cumprimento dos “compromissos assumidos na *Concordata* e no *Acordo Missionário* (1940), muito úteis para a expansão do Catolicismo e para o fortalecimento dessa Igreja (em Portugal e na sociedade internacional).⁵

3. MODERNIZAÇÃO DO ESTADO EM PORTUGAL

Neste capítulo, partimos das categorias desenvolvidas por Weber e Habermas sobre os «Sistemas de Acção Racional Teleológica», de forma a “apreender a mudança estrutural de enquadramento institucional de uma sociedade tradicional, na transição para uma [sociedade] moderna” (Habermas, 1987: 56). Interessa-nos saber, nomeadamente, em que medida é que a autonomização do Estado, face a outros sectores preponderantes da sociedade portuguesa, se deveu a um processo “*autopoietico*” (Luhmann, 1995: XX) em termos de racionalização, especialização e burocratização, ou seja, à emergência dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» - dirigidos a fins – nos subsistemas sociais, como no “económico ou [no] aparelho

⁵ Manuel Gonçalves Martins, IV Congresso Português de Sociologia, p. 10.

estatal” (Weber *apud* Habermas, 1987: 60), e menos a uma questão ideológica. Estes sistemas por si só estabeleceram e asseguraram a separação entre o Estado e a Igreja, que muitos autores consideram sinónima de *secularização*. No nosso ponto de vista, porém, desta separação, consequência da modernização, não podemos inferir o grau de *secularização* da sociedade portuguesa no período político em estudo.

Segundo Habermas, as «sociedades tradicionais» são aquelas cujo poder é centralizado, representado pelo Estado ou pela organização de parentesco, caracterizadas por uma organização social dividida em classes socioeconómicas e em que existe um sistema de representação e de legitimação assente em “algum tipo de mundividência (mito, religião superior)” (Weber *apud* Habermas, 1987: 61).

A emergência dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» é um indicador das transformações ocorridas num sistema social em processo de modernização, ou seja, “o problema [é o] de reconstruir conceptualmente a mudança institucional, resultado da pressão do alargamento dos subsistemas de acção racional teleológica” (Weber *apud* Habermas, 1987: 56), identificando, por intermédio deles, a mudança das sociedades caracterizadas por um sistema de «dominação tradicional» para um de «dominação burocrática».

Apesar de tanto a Primeira República como o Estado Novo apresentarem características associadas às «sociedades tradicionais» e do desenvolvimento dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica», à primeira vista, não ter sido assim tão evidente, por questões estruturais, no primeiro regime pela ausência duma política económica e pela instabilidade governativa de que são representativos os 45 governos entre 1910 e 1926⁶, e no segundo, no Estado Novo, pelo fraco desenvolvimento industrial e duma modernização lenta associada a uma estatização da economia (apesar da estabilidade do sistema político), esta situação não impediu que em cada um dos regimes se tivessem operado mudanças no sentido da sua emergência, mais visível no Estado Novo, que viu crescer a administração pública, cujo “sector [...] fonte de maior investimento foi o da obras públicas” (Barreto e Mónica, 2000: 54), e o aparelho burocrático.

Neste sentido, partimos para a análise do Estado Português, assumindo a racionalização, especialização e a burocracia do Estado como tecnologia/técnica⁷ de

⁶ António Costa Pinto et al., Portugal Contemporâneo, Lisboa, Dom Quixote, 2005, 18.

⁷ “Technology, in its broader sense, is *functional simplification*, that is, a form of the reduction of complexity that can be constructed and realized even though the world and society where this takes

dominação (Weber e Marcuse, *apud* Habermas, 1987; Luhmann, 1998), de conhecimento e de acção ontológico-política e heurística, enquanto instrumento central teórico da nossa pesquisa.

A hipótese avançada é que a separação entre as duas esferas, a do Estado e da Igreja, é técnica, em resultado do processo de modernização do Estado que impôs e definiu *per se* os limites entre a esfera política ligada ao Estado e a social ligada à Igreja, e que se objectiva no e por intermédio do «Corporativismo», o modelo económico, político e social estabelecido pelo Estado Novo. De outro modo, o Estado pelo seu grau de modernização operou esta separação por intermédio da racionalização, especialização e burocratização e pelo crescimento e desenvolvimento da administração pública, sem que desta separação tenha advindo uma mudança da relação Igreja-Estado, no que concerne ao processo de *secularização*.

Num primeiro momento, trataremos do desenvolvimento da Função Pública em Portugal na Primeira República e no Estado Novo, e relativamente a este último assinalaremos as características principais do modelo «Corporativo». Num segundo momento, tratar-se-á a emergência da técnica e da ciência – dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» – com especial relevância para história da Engenharia em Portugal.

Por agora, interessa-nos definir que factores são esses que nos permitem distinguir o Estado moderno em relação ao do Antigo Regime, o que implica a história da sua evolução, no que diz respeito ao seu crescimento, os recursos (financeiros e burocráticos), as funções de que ele se ocupa (os mecanismos de regulação pública), de forma a apreender de que maneira ocorreu a modernização do Estado português assim como a perceber como é que os dois sistemas políticos se operacionalizaram em termos institucionais a fim de atingirem os seus objectivos.

Subjacente à modernização do Estado está, para além da crescente influência e ingerência deste na vida – política, social e cultural – da sociedade, como nos diz António Manuel Hespanha (2007), “ [aquilo] a que se assiste no século XIX [que] não é apenas a extensão (quantitativa, externa) do Estado; nem apenas [...] uma intensificação da sua acção; é também [...] uma exaltação laica da sua natureza, como entidade que assegura um governo liberto da paixão e do arbítrio [...] dominado por um princípio ético (o da cura do bem público) racional e geral, possibilitando-lhe

place is unknown. It is self-assessing. The emancipation of individuals, even irrational individuals, is an unavoidable side effect of this technologizing.” (Luhmann, 1998: 6)

libertar-se quer da legitimação monárquica, quer da legitimação democrática” (2007: 18-19). Este «princípio ético», não obstante as diferenças existentes entre a Primeira República e o Estado Novo, motivou o fortalecimento e o crescimento do Estado, relativamente aos poderes instituídos (os da coroa e da Igreja).

Por último, a burocracia, enquanto integrante dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» que, segundo Max Weber⁸, “é uma marca do movimento de racionalização do mundo moderno [...] A racionalização implica um maior predomínio da acção *racional* na prossecução de um fim extrínseco (*Zweckrational*), típica do burocrata, ou pelo menos, da acção racional referida a um valor (*Wertrational*), e uma menor relevância emotiva ou tradicional” (Lopes, 1973: 57). Em causa estão, pois, a emergência de mecanismos de mediação entre o Estado e a sociedade civil sob a égide da categoria de «racionalidade» de Weber.

Não se inclui no âmbito deste trabalho aprofundar o conhecimento sobre a burocracia nem sobre o funcionamento interno da organização burocrática, e, sim, assinalar a importância dos mecanismos que comprovam a sua existência, as suas funções e a sua importância na prossecução dos fins, para que foi utilizada, tanto na Primeira República como no Estado Novo.

3.1. O Desenvolvimento da Administração Pública

A Revolução Liberal mostrou-se, nos seus propósitos, segundo António Manuel Hespanha (2007), “adversária de um governo activo no que respeita às liberdades políticas ou às chamadas garantias pessoais (liberdade pessoal, liberdade de expressão de pensamento, inviolabilidade de domicílio) [...]. Quanto à ordem social e civil, mostrou, pelo contrário, esperar a acção governativa do Estado (defesa, polícia, governo civil, governo económico)” (2007: 20). O Estado liberal caracteriza-se, então, por ser pouco interventivo. A sua versão “ortodoxa seria a de devolver a regulação a entidades privadas, de natureza associativa” (Hespanha *et al.*, 2007, p. 20) mas, nos casos tanto da polícia como na construção das infra-estruturas de comunicação, a solução foi cometer a primeira ao governo nacional ou ao municipal, e a segunda ao Estado, funções que ganharam este sentido nas “Cortes de 1821” (2007: 20).

⁸ Sérgio Lopes, *Análise Social*, Vol. X (1.º), 1973 (n.º 37), 51-78.

Segundo o autor, independentemente do modelo constitucional, “[o] desenho do Estado prevê a sua eminência sobre a sociedade civil, atribuindo aos estados direitos de intervenção ou regulação social” (Hespanha et al., 2007: 17). Neste sentido, a Primeira República “herdou uma administração pública típica do *Estado Liberal*: estruturada à luz da doutrina do não-intervencionismo, era uma administração pequena, tanto em número de serviços públicos como em número de funcionários; dispunha de escassos poderes de intervenção e controle sobre a vida económica, social e cultural” (Barreto e Mónica, 2000: 51). O não-intervencionismo do Estado alargava-se às mais variadas esferas, inexistência de mecanismos de regulação do mercado, da saúde, previdência, ou seja, a administração pública era liberal no plano político e económico.

Apesar da Primeira República ter dado continuidade ao modelo político liberal de não-intervencionismo, às funções tradicionais do governo de defesa, justiça e ordem, acrescem agora «funções racionalizadoras» (Hespanha et al., 2007: 23) no que diz respeito à “ideia da existência de um variado e amplo dever de prestação por parte da administração pública [...] adquirida na doutrina administrativa portuguesa da década de 1840 [...] [justificando] os «amplíssimos poderes» da administração” (Hespanha et al., 2007: 22). Estes poderes irá esta conquistar no futuro e vão exigir do Estado a multiplicação e complexificação das suas funções assim como a ampliação do seu raio de acção. Estas transformações, como veremos, fizeram, por um lado, “aumentar imenso o número de funcionários públicos; por outro, empolou o peso da administração pública face à administração local” (Barreto e Mónica, 2000: 57), principalmente no Estado Novo com a «organização corporativa».

No entanto, como refere Fernando Rosas, a República pautava-se pela “ausência de uma «ideia de Estado», de um projecto político ou económico próprio do republicanismo e dessa forma susceptível de aglutinar um bloco social de apoio estável e estabilizador [...] defendendo desde sempre o primado da «questão política», portanto com algumas ideias político-institucionais imediatas [...] mas sem quaisquer precisões programáticas no domínio das reformas económicas e sociais” (Rosas, 1987: 105), o que nos impede em termos metodológicos de nos referirmos às funções económicas do Estado republicano.

Quanto às funções sociais, questão que retomaremos no próximo capítulo, à ausência de políticas sociais, a República “mostra-se duplamente incapaz de estabelecer

uma aliança estável com o operariado organizado [...] como desrespeitou algumas das promessas essenciais da propaganda” (Rosas, 2003: 40), não só respondendo com repressão policial sobre os manifestantes e grevistas como proibiria ou não reconheceria como legal a Confederação Sindical.

Como já vimos no primeiro capítulo, a Primeira República promoveu uma política de separação entre o Estado e a Igreja aumentando a soberania do Estado sobre as mais variadas funções, principalmente aquelas em que a Igreja detinha mais poder – a educativa (principalmente no ensino universitário) e o casamento (registro civil) – levando-o a ser acusado de centralizador ou “jacobino” pois concentrava no Estado todas as funções, nomeadamente aquelas que antes eram da alçada da Igreja, mas “sem tocar nos factores estruturalmente condicionantes da dependência e do atraso do País” (Rosas, 1987: 105).

A Primeira República viu criadas três estruturas hierárquicas, a Comissão Jurisdicional dos Bens das Extintas Congregações, para administrar os bens religiosos, a Comissão Nacional e as Comissões Distritais de Pensões Eclesiásticas, para atribuir as pensões eclesiásticas, e, uma terceira, a Comissão Central de Execução da Lei da Separação, “para o Governo geral da Igreja e a administração e disposição dos bens seculares, cada uma encabeçada por uma comissão nacional e ramificada pelo país fora em comissões distritais, concelhias ou outras” (Seabra, 2009: 217), aquando da passagem de Afonso Costa pelo poder, e que reflectem o esforço burocrático do Estado republicano em pôr em prática a Lei de Separação do Estado das Igrejas promulgada pelo Governo Provisório da República, a 20 de Abril de 1911.

Com a implantação do Estado Novo, “o Governo, como órgão superior da Administração, conheceu um enorme aumento do número dos seus membros e da complexidade funcional dos ministérios” (Barreto e Mónica, 2000: 54). Dos 10 ministérios existentes na Primeira República passou-se para 16 no Estado Novo com a criação do Ministério da Presidência, da Defesa Nacional, da Economia, das Comunicações, das Corporações (Trabalho) e Previdência Social, da Saúde e Assistência, e ainda viu crescer um número significativo de Secretários e Subsecretariados de Estado, contrastando com a composição diminuta do Estado Liberal e Republicano. O Estado Novo “triplicou a sua composição e tinha cerca de 30 membros quando [...] chegou ao seu termo (além do presidente do Conselho, 11

Ministros, 17 Secretários de Estado e 2 Subsecretários de Estado) ” (Barreto e Mónica, 2000: 54).

O aumento da administração pública no Estado Novo fez-se ainda sentir nos «institutos públicos». No fim da República, não chegavam a 50, contrastando com a existência de 800 a 900 no 25 de Abril, “dos quais se destacaram, pelo seu número, peso e importância os chamados «organismos de coordenação económica» - que constituíam a mais poderosa arma administrativa de intervenção do Estado na vida económica, uma verdadeira «administração pública da economia privada» ” (Barreto e Mónica, 2000: 54). O Estado novo não promoveu, assim, a instituição de empresas nem fez nacionalizações, mantendo uma posição de controlo sobre a economia por intermédio dos referidos organismos. Segundo António Barreto e Maria Filomena Mónica, este aumento deveu-se à passagem dum Estado não-intervencionista (Liberal e Republicano) para um Estado social (intervencionista) e, com esta transformação, à necessidade do Estado se operacionalizar institucionalmente de forma a atingir os fins a que as suas políticas se propunham, como já tinha sucedido na Primeira República, com o Código do Registo Civil, as cultuais e as comissões de Pensões Eclesiásticas que exigiram o incremento dum aparato burocrático para o efeito.

3.2. A Organização Corporativa

O Corporativismo pautou-se por uma estatização do regime, caracterizada pela forte ingerência do Estado nas esferas económica, política e social, adulterando a fórmula corporativista (Lucena, 1976). O Estado apropria-se de todas as funções por intermédio dos ministérios, da intervenção governamental (portarias, decretos), pela repressão policial de greves, assim como pela coordenação dos organismos, para além dos designados por corporativos (os sindicatos, grémios e as corporações), como, por exemplo, as Casas do Povo, dos Pescadores, o Conselho Corporativo e as Juntas Centrais, “que pertencem ao Estado e que detêm poderes extensos. São os organismos ditos «pré» ou «para» «corporativos» [...] concebidos para compensar as insuficiências do sistema [corporativo] nos seus primórdios” (Lucena, 1976: 207), com o objectivo de levarem os poderes do Estado e a sua influência ainda mais longe, o que acabou, segundo Manuel de Lucena, por determinar a falência do corporativismo.

Segundo António Barreto e Filomena Mónica, o “ [regime] teve que montar uma enorme máquina burocrática dita «corporativa» que encobriu tantos instrumentos estatais de intervenção económica e controle social, fortemente ampliadores das dimensões, tarefas e poderes da Administração Pública portuguesa” (Barreto e Mónica, 2000: 56). Mais ainda, sendo o próprio Estado “quem criou, regulamentou e detalhadamente tutela não só as corporações mas também uma boa parte da organização primária e intermédia” (Lucena, 1976: 202), o corporativismo, pautando-se pela ausência de autonomia porque nunca se tornou num verdadeiro corporativismo de associação (como era pretendido), acabou por ter uma posição subalterna à dos interesses do Estado Novo cuja legislação considerava a «Organização Corporativa» “um sector à parte, distinto da Administração Pública; na realidade das coisas, porém, aquele integrava-se nesta, e fazia parte do sector público administrativo dirigido e controlado pelo Governo” (Barreto e Mónica, 2000: 57).

Ao contrário do Estado Liberal em que o Governo e o poder executivo estavam sob tutela dos tribunais e sujeitos às suas leis e fiscalização, no Estado Novo operou-se uma transformação, sendo os tribunais agora submetidos às leis produzidas pelo Governo e à sua fiscalização por ele: “ [o] Poder Executivo mandava no Legislativo e no Judicial. O controle político dos tribunais administrativos foi assegurado pelo Estado Novo por diversas formas” (Barreto e Mónica, 2000: 53).

Na perspectiva de António Barreto e Filomena Mónica, o corporativismo, à luz de quem o criou, deveria ter uma tripla função: política, económica e social. Em termos políticos, o seu fim era o de substituir o parlamentarismo com origem no sufrágio universal por um regime de representação orgânica no qual Salazar detinha poderes decisórios acima de qualquer instrumento ou mecanismo governativo, como os exercidos pela União Nacional, “associação cívica que, contraditoriamente, deveria ter uma «organização» e uma «vida» «independentes do Estado» ” (Torgal, 2009: 177), aparelho de propaganda que não chegou a ser considerado como partido, pela Câmara Corporativa e pela Assembleia Nacional, estabelecendo uma relação hierárquica de submissão da primeira para a última, cabendo o papel decisório final ao próprio Salazar. Ainda em termos políticos, o “Estado Novo construiu uma Administração Pública fortemente condicionadora das liberdades cívicas e dos direitos fundamentais”. Apesar da constituição «garantir os direitos, liberdade e garantias dos cidadão portugueses», eles “poderiam «ser legalmente suspensos», se o exigisse a «salvação

comum» ” (Torgal, 2009: 178). Em suma, todas as liberdades – de associação, reunião, manifestação, opinião – foram cerceadas à imagem do que já tinha acontecido na Primeira República, embora fruto de motivações diversas, de que falaremos mais à frente.

Em termos sociais, o corporativismo tinha como função a de acabar com a luta de classes e a pacificação do mundo laboral com a proibição das greves e dos *lock-outs*, com o fito “da colaboração harmoniosa entre classes” (Barreto e Mónica, 2000: 56), para a qual o Estatuto do Trabalho Nacional assim como os Sindicatos Nacionais tiveram um papel determinante na prossecução dos objectivos corporativistas.

O Estado Novo, de pendor estatizante e avesso à “autonomia da sociedade civil e [do] pluralismo jurídico e social dela decorrente” (Barreto e Mónica, 2000: 56), assume-se «social e corporativo»: “[reúne], coordena e harmoniza na sua organização política os cidadãos” (Torgal, 2009: 176). Apesar do seu carácter regulador e supletivo, ou seja, sem que tenha como fito a prestação de bens e serviços, sujeita o sector privado a “um apertado controle administrativo no quadro de um estatuto típico do direito público: as «pessoas colectivas de utilidade pública administrativa» ” (Barreto e Mónica, 2000: 56), num intrincado novelo de organizações corporativas, de um rigoroso regime jurídico de controlo estadual e de uma minuciosa vigilância governamental, resultando numa “publicização integral de milhares de entidades privadas” (Barreto e Mónica, 2000: 56).

3.3. A Engenharia em Portugal

Este capítulo não pretende ser uma descrição exaustiva da história da Engenharia em Portugal, mas, sim, eleger a Engenharia como exemplo da emergência dos «Sistemas de Acção Racional e Teleológica» e da importância desempenhada pelo seu papel no processo de autonomização do Estado, mais precisamente, da autonomização do ensino técnico sob a tutela dos Estado enquanto indicador de modernização. No caso português, com um capitalismo industrial em vias de desenvolvimento, a Engenharia, enquanto «racionalidade técnica e científica», não surge *a priori* como o instrumento de dominação social privilegiado, assumido pela Igreja, que não viu, por isso, o seu poder de influência na sociedade civil ameaçado. No entanto, a Engenharia não deixa de jogar um papel importante no processo de modernização, de

autonomização e legitimação do Estado face à Igreja. Em Portugal, esta autonomização do Estado não pode ser confundida com o processo de *secularização*, na medida em que ela não resultou numa diminuição do papel de regulação social desempenhado pela Igreja.

O conceito de «racionalidade», introduzido por Max Weber de forma a caracterizar as mudanças na actividade económica capitalista, compreende diferentes significados, entre os quais a subordinação a critérios de decisão racional a que corresponde a «industrialização do trabalho social», tratando-se, deste modo, da “implantação do tipo de acção racional relativamente a fins [dependentes da] institucionalização do progresso científico e técnico” (Habermas, 1987: 45).

A técnica e ciência, ao institucionalizarem-se, têm uma acção transformadora nas instituições, traduzindo “[a] mudança estrutural de enquadramento institucional de uma sociedade tradicional, na transição para uma [sociedade] moderna” (Habermas, 1987: 56) pelo findar de antigas legitimações e formas de produção.

Segundo Marcuse (1987), se a «racionalidade» traz consigo alterações, essas alterações não pressupõem uma utilização crítica, mas, sim, um fim técnico em si, isto é, não funcionam “em prol de um esclarecimento político como fundamento da crítica das legitimações vigentes, mas elas próprias se convertem em base de legitimação” (Marcuse *apud* Habermas, 1987: 48). Sendo a técnica “em cada caso, um projecto histórico-social; nele se projecta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas. Um tal fim de dominação é «material» e, neste sentido, pertence à própria forma da razão técnica” (Habermas, 1987: 47).

Não entrando dentro dos limites da nossa discussão em que medida a técnica se torna instrumento de dominação pelo qual se legitima “uma sociedade totalitária de base racional” (Marcuse *apud* Habermas, 1987: 48), não deixa, contudo, de ser importante sublinhar que a sua emergência coincidiu com o desenvolvimento e estabelecimento dos totalitarismos e autoritarismos que caracterizaram os regimes políticos principalmente do século XX. A técnica e a ciência servem os propósitos do Estado totalitário e autoritário, não implicando, necessariamente, que este pendor autoritário ponha em causa o desenvolvimento do capitalismo. Aliás, técnica e ciência estão elas na base da legitimação do capitalismo. Tal como o Estado Novo surgiu antiliberal, ele não era, porém, anti-capitalista, conservando algumas das suas

característica, tais como a propriedade privada, é certo que “sujeita a uma vigilância atenta por parte do Estado” (Brito, 1989: 39).

Não se pode, no entanto, considerar, tanto na Primeira República como no Estado Novo que viram surgir os primeiros desenvolvimentos técnicos e científicos, nomeadamente a Engenharia, que a técnica e a ciência foram utilizadas como instrumento de dominação social, por diferentes razões: devido ao fraco desenvolvimento social, cultural, económico e industrial do país e pelos constrangimentos a que o seu desenvolvimento foi sujeito sob a tutela do Estado e, mais importante, devido ao papel preponderante da Igreja, enquanto regulador social. O seu desenvolvimento é, todavia, um indicador importante da autonomização e de legitimação do Estado face à esfera religiosa, nomeadamente no que diz respeito ao ensino, em particular o da Engenharia. Note-se que o desenvolvimento da técnica e da ciência na Primeira República conquistou contornos laicizantes, com o objectivo claro de inibir a influência da Igreja; não foi, porém, suficiente para refrear essa ingerência na sociedade civil. Já no período do Estado Novo, apesar do paulatino mas contínuo desenvolvimento técnico e científico, o projecto laicizador foi travado com a emergência do regime.

Inspirado no modelo francês, o desenvolvimento do ensino de Engenharia tem o seu nascimento em meados do século XIX com Fontes Pereira de Melo, a quem se deve a criação do Ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria, em 1852, vindo a surgir mais tarde o Corpo de Engenharia Civil e Auxiliares (1864) e a Associação de Engenheiros Civis Portugueses, constituída em 1869, que são expressão da afirmação da autonomização da Engenharia.

Em 1911, é criado o Instituto Superior Técnico, por intermédio de Brito Camacho (Ministro do Fomento), sob orientação de Alfredo Bensaúde (Professor do antigo Instituto Industrial de Lisboa), e, ainda, no mesmo ano, vê-se nascer o Instituto Superior de Agronomia, e também a Faculdade Técnica, em 1915, que viria a ser conhecida, em 1926, como a futura Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto. Estas instituições surgem “[associadas] ao agendamento político das questões relacionadas com o desenvolvimento económico, a industrialização e a formação de recursos em engenharia e [marcam] o início da história da engenharia moderna em Portugal” (Rodrigues, 2004: 90), com o intuito de formar engenheiros que contribuíssem para o desenvolvimento económico do país.

Ainda segundo Maria de Lurdes Rodrigues, “a criação do IST é um símbolo da acção voluntarista de republicanos com convicções *saint-simonianas* e portadores da crença segundo a qual, se o país possuísse engenheiros, homens-chave da modernização, a indústria desenvolver-se-ia” (Rodrigues, 2004: 91), pois, na óptica dos republicanos, o atraso do país dever-se-ia, entre outros factores, ao insuficiente ensino técnico.

A reforma do ensino de Engenharia na Primeira Republica, segundo Sérgio Grácio, “não teve nenhum surto económico notável a precedê-la que tivesse induzido a sua necessidade e arranque, quer em termos globais, quer sectorialmente. Não havia na altura indústrias mecânicas importantes, a electrificação e as indústrias químicas davam modestamente os primeiros passos. No início do funcionamento do IST, receava-se mesmo que as especializações fossem demasiado ambiciosas para um mercado de emprego como o da época, o que de qualquer modo não veio a confirmar-se” (Grácio, 2004: 239). Ainda para mais, a Primeira República daria continuidade à Monarquia Constitucional no que diz respeito à ausência de estabilidade económica e financeira, assim como não era detentora, para além das promessas eleitorais e da Lei da Separação, dum projecto económico. “[Na] formulação de António Telo, [...] [a] República nunca chegaria a alterar profundamente o modelo económico que herdou da monarquia constitucional” (Rollo, 2002: 37)⁹. Acresce que o sector industrial continuaria a ocupar um papel secundário na economia do país, suplantado pelo sector agrícola que dominava a economia.

Como regista Maria de Lurdes Rodrigues, o Estado é o elemento chave para a definição do papel social dos engenheiros pelo papel que ele teve “tanto a nível de organização do sistema de ensino técnico, como no lançamento de políticas públicas, no estabelecimento de monopólios profissionais e na regulamentação das actividades” (2004: 83), Estado “que representava também o principal empregador de pessoal técnico e engenheiros. Esse centralismo ir-se-á manter durante todo o Estado Novo e até finais dos anos 60, sendo revelador duma indústria pouco participativa no ensino e, de certa forma, pouco presente na sociedade e na economia, porventura um reflexo da relativa ausência de uma revolução industrial profunda no nosso país” (Heitor, Horta e Conceição, 2004: 259). A este cenário de estagnação económica e de fraco

⁹ Rollo, Maria Fernanda; Brito, J. M. Brandão de; Heitor, Manuel (orgs) (2002), “Percursos Cruzados”, in *Engenho e Obra, Uma abordagem à História da Engenharia em Portugal no Século XX*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

desenvolvimento do país associa-se o papel institucionalizador do Estado pelo qual o ensino técnico está tutelado, inicialmente pelo Ministério da Instrução, o que faz do Estado o actor único no processo de desenvolvimento tecnológico.

Para além de ser o responsável exclusivo pelo financiamento e pelos planos dos cursos de Engenharia, “[ao] Estado Novo não lhe interessava o alargamento da instrução em geral, nem o acesso ao ensino superior generalizado, pretendendo que elites reduzidas, evitando a competição, tivessem educação superior de forma a conduzir o país e, ao mesmo tempo, fossem facilmente controlados. Um capital humano fraco e pouca ou nenhuma vontade política para alterar a situação geraram um desenvolvimento educativo lento (Heitor e Horta 2004: 341). Desta forma, o Estado Novo, como já foi referido no primeiro capítulo, operou uma política de uniformização do ensino e no cerceamento das suas funções com o objectivo de o controlar e, deste modo, minimizar os principais elementos de inovação e pensamento político e social.

Como afirma Fernando Rosas, o Estado Novo compunha a sua sustentação ideológica, política e social com o compromisso estabelecido pelas várias direitas entre as quais a “ «Direita das Realizações» desdobrada quanto às suas estratégias essenciais para o desenvolvimento económico do país [...] [que] fará da apologia do Estado forte e estável, tanto política como financeiramente, uma condição *sine qua non* do progresso material. Em termos práticos, optará pelo apoio à Ditadura e pela colaboração ao mais alto nível (nas pastas da economia, da Indústria, da Agricultura e das Obras Públicas), com o Estado Novo, encarado como solução política e financeira indispensável ao fomento económico do país, inspirado e orientado pelos «engenheiros» ” (Rosas, 2004: 56-57). O discurso do Eng.º Nobre Guedes, na comemoração da subida de Salazar ao poder, é exemplo da expressão desse apoio ao regime: “Desde o seu aparecimento no governo, se desenha o ditador. A ditadura encontrou o seu guia. O ditador capaz de realizar o milagre financeiro; depois o ditador capaz de formular a doutrina a seguir. O ditador capaz, primeiro de dar ao País condições materiais de progresso; depois o ditador de dar forma doutrinária aos desejos de quem tinha a intuição de servir com utilidade a Nação” (Rodrigues, 1981: 43).

3.4. *Autopoiesis* e autonomização do Estado

Pretende-se neste momento, à guisa de sistematização, demonstrar que a autonomização do Estado, face a outros sectores preponderantes da sociedade portuguesa, se deveu a um processo “*autopoietico*”¹⁰ (Luhmann, 1995: XX) em termos de racionalização, especialização e burocratização, ou seja, pela emergência destes subsistemas (Weber *apud* Habermas, 1987), e não tanto a uma questão ideológica, que por si só estabeleceu e assegurou os limites entre o Estado e a Igreja, processo de que a Engenharia faz parte. Alguns autores associam a esta autonomização o processo de *secularização*, considerando-o responsável por ela. É esta associação que se tem vindo a problematizar ao longo deste estudo, na medida em que, como já anotámos, no Estado Novo, a par da modernização do aparelho estatal, não se verifica um processo de *secularização*.

O conceito de “*autopoiesis*” avançado por Luhmann surge-nos aqui, ao mesmo tempo, enquanto instrumento que nos permite compreender os processos operados pela modernização e consequentes transformações e, também, como forma a sistematizar essas mesmas transformações.

O processo de modernização, entendido à luz da Teoria dos Sistemas de Luhmann, tem como consequência, para além da diferenciação entre sistema e ambiente, a formação de diversos sistemas e subsistemas cujo processo de diferenciação entre eles se designa “*autopoiesis*”, implicando a capacidade dos sistemas gerarem ou produzirem os seus próprios referenciais, como, por exemplo, o direito positivo em relação ao canónico, o primeiro com origem na *secularização* e o segundo, anterior a este, com origem na Igreja. De outro modo, a competência *reflexiva* orientada para a acção das estratégias selectivas operadas pelas estruturas, sem esquecer a *auto-referencialidade* que caracteriza os sistemas sociais, capacita os sistemas de fabricarem os seus próprios elementos referenciais que têm origem neles mesmos e não em elementos de outros sistemas sociais ou do ambiente, e que não só lhes permite distinguirem-se dos demais como possibilita que nós os identifiquemos. Como afirma Luís Machado de Abreu (2004), “[o] anticlericalismo deve ser visto, na evolução

¹⁰ Seidl, David and Becker, Kai Helge (2006), *Organizations as Distinction Generating and Processing Systems: Niklas Luhmann's Contribution to Organization Studies*, Organization 2006, 13(9), 9- 35.

das ideias e dos factos sociais, como expressão da luta que a *sociedade sujeita*, isto é, enformada pelo princípio religioso e dele dependente, trava com a *sociedade sujeito*, isto é, em processo de estruturação a partir de si mesma, como realidade autónoma.” (2004: 66-67).

Ainda, o processo de *autopoiesis* é *recursivo/reflexivo*, visto que a escolha duma determinada estratégia ou elemento para definir a estrutura – como, por exemplo, a definição duma política social específica –, num determinado momento, pode ser abandonada para dar lugar a outra a qualquer instante, o que só é possível pela capacidade dos sistemas se auto-observarem (Luhmann), isto é, de distinguirem dentro de si os elementos que constituem *referências internas* dos que constituem *referências externas*, que constitui o cerne da relação, segundo Bob Jessop¹¹ (tradução do autor), das *selectividades estruturais* com a *conjuntura de possibilidades*.

Neste sentido, o *interesse* surge como conceito que define a acção dum agente específico de forma a assegurar a realização das suas condições de existência em relação às *selectividades estruturais* e a *conjuntura de possibilidades*, mediante as variações existentes que podem ocorrer num determinado período de tempo.

Segundo Jessop (2007), este argumento ajuda-nos a perceber de que forma um determinado *projecto hegemónico* privilegia interesses específicos compatíveis com a sua concepção de interesses gerais em detrimento de outros interesses concorrentes ou contraditórios com os seus, operação que pode ser comparada com a argumentação de Luhmann (2006) relativamente às escolhas feitas por um determinado sistema no processo de autodefinição (*autopoiesis*), que permitem, simultaneamente, a distinção entre sistema e ambiente e dos sistemas entre si, o que implica que a determinada selecção de elementos, internos ou externos que constituem um determinado sistema, sejam preteridos outros também existentes que podem ser ou não conhecidos por ele (tradução do autor).

No nosso estudo, tencionámos evidenciar a emergência da técnica e da ciência enquanto proposição dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica», que se regulam por modelos de acção instrumental ou estratégica, segundo Max Weber, se institucionalizam em “subsistemas, como o sistema económico ou o aparelho estatal” (Weber *apud* Habermas, 1987: 60) e que são, concomitantemente, um exemplo e um

¹¹ Jessop, Bob, 2007, Complexity, Contingent Necessity, Semiosis, and the SRA, in State Power: A strategic relational approach, Cambridge: Polity, 225-245.

indicador da autonomização do Estado relativamente à esfera religiosa. Como já vimos, os diplomas assim como os programas e as instituições de ensino de Engenharia foram promovidos e tutelados pelo Estado, ou seja, o desenvolvimento dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» são uma manifestação do processo *autopoietico* do Estado, isto é, são internos e dizem respeito ao seu processo de autodefinição. Permitem-nos, assim, distinguir o Estado, enquanto subsistema, do sistema religioso, ao mesmo tempo que são um reflexo do processo de operacionalização relativamente aos fins a que o seu desenvolvimento, o da Engenharia, se propôs e por ele foi condicionado.

Para finalizar, salienta-se que esta autonomização do Estado pode definir-se de diferentes maneiras, considerando o número de diferentes combinações possíveis entre o Estado e os diferentes subsistemas – económico, social, político e religioso – e a sua relação com os «Sistemas de Acção Racional Teleológica», como, por exemplo, a maior ou menor ingerência da Igreja nos assuntos de Estado ou vice-versa, e possibilita, então, caracterizar os sistemas, de acordo com a análise das diferentes combinações que possam existir entre eles, relativamente ao seu maior ou menor grau de autonomia. Este será um dos tópicos que discutiremos no último capítulo.

3.5. Conclusão

Neste capítulo, partimos da análise dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica», isto é, da emergência e desenvolvimento da burocracia, da técnica e da ciência. Para o efeito, analisámos o desenvolvimento da administração pública e do aparelho burocrático, assim como da Engenharia em Portugal, de forma a problematizar, por um lado, o processo de modernização, partindo da categoria *weberiana*, e, por outro, a categoria de «Sistemas de Acção Racional Teleológica», à luz da historiografia sobre a Primeira República e o Estado Novo.

Deste duplo processo, verificámos que os «Sistemas de Acção Racional Teleológica» (burocracia, técnica e ciência), não obstante serem dirigidos a fins e se basearem num tipo de racionalidade não religiosa, não trazem consigo transformações sociais nem têm repercussões nas mentalidades (constatado no Estado Novo), se não estiverem ligadas a um projecto laico.

Assim como afirmava Habermas (1987), o que de Novo existia nos sistemas não era as mudanças estruturais institucionais decorrentes do processo de modernização

“sob a pressão de forças produtivas” (1987: 57) mas, sim, a expansão dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica».

Também podemos afirmar, como se confirma no Estado Novo, que os «Sistemas de Acção Racional Teleológica» não trazem nada de *Novo* se não tiverem como base o ideário laico, isto é, se da sua emergência não se traduzirem transformações na relação entre o Estado e a Igreja, e na relação da Igreja com a sociedade. No Estado Novo, a Igreja não deixou de ser o mecanismo de regulação social dominante na sociedade, cabendo ao Estado apenas o papel de zelar pela institucionalização dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» sem interferir o papel da Igreja, enquanto sistema de regulação social.

A nossa tese é a de que as transformações ocorridas no Estado português a que assistimos no Estado Novo são precisamente consequentes da emergência dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» sem que com a sua adopção decorram transformações no tecido social, tais como a autonomização da sociedade civil e uma diminuição da representação da Igreja na sociedade. Ao contrário, na República, a implementação dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» tinha um fundamento laico, isto é, visava um tipo de racionalidade cuja execução libertasse as pessoas da Igreja, e, com ela, se alcançasse a autonomização da sociedade civil, que, como teremos oportunidade de constatar no terceiro capítulo, por razões divergentes nos dois regimes, nunca foi concedida.

Como temos vindo a sustentar, concluímos que o termo *secularização*, no caso português, não serve para caracterizar as relações Estado-Igreja durante o Salazarismo, pois ele obriga a transformações do papel da Igreja na sociedade. Se essas transformações ab-rogam, como sucedeu no período do Estado Novo, cessam de ser seculares. Logo, o termo *secularização*, no que diz respeito à autonomização do Estado face à Igreja, assume contexto na República e já não no Estado Novo, na medida em que o seu processo de autonomização não se traduziu de forma laica nem secular, e, sim, conivente com o poder religioso.

4. HABERMAS E O CONCEITO DE «ACÇÃO COMUNICATIVA»

Segundo Habermas (1987), “podemos distinguir os sistemas sociais segundo neles predomine a acção racional teleológica ou interacção” (1987: 60): aos primeiros,

correspondem o sistema económico e o aparelho de Estado, aos segundos, correspondem subsistemas, como a família e o parentesco, “que se baseiam sobretudo em regras morais de interacção” (1987: 60).

Habermas (1987) assinala “a expansão dos subsistemas de acção racional teleológica [...] que impugna a forma que as culturas superiores têm de legitimar a dominação mediante interpretações cosmológicas” (1987: 63). Pertencentes a contextos de interacção, os «Sistemas de Acção Racional Teleológica» “[proporcionam] uma resposta aos problemas centrais da humanidade, à convivência social e à história da vida de cada indivíduo [cujos] [...] temas são a justiça, a liberdade, o poder e a opressão” (1987: 63).

Segundo Habermas, os «Sistemas de Acção Comunicativa» caracterizam-se por uma interacção simbolicamente mediada cujo sentido se objectiva na comunicação. No presente capítulo, analisaremos os Sindicatos e o Sistema Parlamentar como representantes do «Sistema de Acção Comunicativa». Estes legitimam-se «mediante interpretações cosmológicas»; baseiam-se tanto em regras morais como em normas sociais de interacção; e agem segundo finalidades de carácter racional, mas uma racionalidade, já não relativa a fins, e, sim, que busca o consenso. Para além disso, enquanto instrumentos de mediação, os Sindicatos e o Sistema Parlamentar estabelecem uma relação directa entre a racionalidade das relações fim/meio e a racionalidade “dos jogos linguísticos religada à acção comunicativa” (Habermas, 1987, p. 63).

Depois de termos analisado no capítulo anterior os «subsistemas de acção racional teleológica», veremos como eles “não só [mantêm] um predomínio perante o contexto institucional, mas [absorvem] pouco a pouco a acção comunicativa enquanto tal” (Habermas, 1987: 75).

Neste capítulo, então, pretende-se analisar o papel dos dois regimes políticos, de forma a caracterizá-los, ponderando a relação do Estado com os Sindicatos e com os Sistemas Parlamentares¹², de modo a comparar e, em última análise, distinguir a Primeira República e o Estado Novo.

¹² Braga da Cruz, citando Franz Neumann (1969), “A relação partido-Estado é, de facto, uma questão central e decisiva para a compreensão e interpretação dos modernos regimes ditatoriais, não só porque a mais adequada caracterização dos Estados nas sociedades modernas se fez a partir do sistema de partidos que neles vigora (...) mas também porque é na existência de um partido único que está a grande novidade das ditaduras modernas em relação às formas anteriores de ditadura” (Cruz, 1988: 12)

Partindo da premissa de que a «acção comunicativa» privilegia o consenso¹³, quanto mais dotado estiver um sistema de mecanismos que permitam a existência da «acção comunicativa» maior será o seu grau de *democratização*, e, pelo contrário, quanto mais afastado estiver um sistema no desenvolvimento de mecanismos de «acção comunicativa» mais próximo se encontrará dum *estado totalitário*.

Citando José Rebelo, “o modelo de legitimação da dominação, defendido por Habermas, só é inteligível num contexto democrático” (Rebelo, 1998: 35). Partimos, por isso, do método do tipo ideal weberiano, independentemente de estarmos diante de economias de capitalismo avançado ou em vias de modernização.

Por último, não faria sentido caracterizar a Primeira República e o Estado Novo a partir do conceito «acção comunicativa» sem ter em conta a contextualização histórica, pois, se assim não fosse, levar-nos-ia a uma interpretação errónea relativamente aos factores que motivaram o pendor autoritário que caracterizou os dois regimes políticos. Não obstante este pendor autoritário ser comum aos dois regimes, isso não os torna iguais. Por de trás dessa característica comum, estão motivações e contextos sociais, económicos e políticos nacionais e mundiais diferentes.

4.1. Os Sindicatos e o Parlamento na Primeira República e no Estado Novo

Ao partirmos dos «Sistemas de Acção Comunicativa» de forma a caracterizar os regimes em questão, mais precisamente, considerando a relação entre o Estado e os Sindicatos e o Sistema Parlamentar, um entrave é-nos colocado à nossa abordagem que se prende com a aplicabilidade da categoria em que nos sustentamos. Este obstáculo tem que ver com a contextualização histórica em que se enquadra cada um dos regimes em análise que, como teremos oportunidade de averiguar, impõe limites à

¹³ “Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem orientada para o entendimento, ele tem de obedecer a condições mais rigorosas. Os actores intervenientes tentam, dentro do horizonte de um mundo da vida partilhado e com base em interpretações comuns da situação, conjugar os seus planos de um modo *cooperativo*. Além disso, estão dispostos a alcançar estes objectivos, nos papéis de locutores e de ouvintes, por *intermédio de processos de entendimento* – ou seja, pela via do prosseguimento sem ressalve de fins ilocutórios (...) O agir comunicativo distingue-se, portanto, do agir estratégico pelo facto de uma coordenação de acções bem sucedida não se apoiar sobre a racionalidade orientada para fins dos planos de acção sempre individuais, mas sobre a força racionalmente motivadora de realizações de entendimento, ou seja, sobre uma racionalidade que se manifesta nas condições em que um *consenso* pode ser alcançado de um modo comunicativo” (Habermas, 2004: 85).

sua utilização sem com isso lhe retirar a sua pertinência e deixar de nos permitir uma relação relevante do conceito de «acção comunicativa» com a história.

Com efeito, se por «Sistemas de Acção Comunicativa» compreendermos o accionamento ou a operacionalização de mecanismos de mediação que conduzam ao consenso e com ele a um modelo político mais democrático, é necessário, pois, ter em conta que, não obstante a Primeira República e o Estado Novo se terem pautado pela ausência de tais mecanismos, e da sociedade civil nos dois regimes ter sido alvo de severas restrições, isso deveu-se a razões históricas e políticas divergentes em cada um deles.

A Primeira República¹⁴, por si minoritária, teve de lutar contra um contexto político de pendor autoritário hostil à democratização¹⁵, contra uma conjuntura económica, um défice público insustentável, herdados da Monarquia Constitucional; este cenário foi agravado ainda pela I Grande Guerra Mundial na qual Portugal participou com resultados desastrosos para o país, pela crise mundial dos anos 20, pela diminuta alfabetização do país e dos problemas que daí advinham, pela forte ingerência da Igreja no poder político e na educação que, como vimos no primeiro capítulo, se opunha à modernização, à ciência e à democracia, e, também, pelo fraco desenvolvimento urbano do país. Este conjunto de factores determinavam, como afirma António Costa Pinto (2005), que “a estrutura da sociedade portuguesa [estivesse] longe de preencher os requisitos económicos, sociais e políticos para a «formação de uma cultura política cívica» ” (2005: 15) e justificavam restrições na participação política da sociedade civil e dos restantes poderes políticos, aos quais ela se opunha, “tendo em vista a criação das condições institucionais e culturais adequadas à liquidação do Antigo Regime” (Catroga, 1999: 231-232) ou do que dele se ia mantendo, não obstante as mudanças modernizadoras promovidas pela Revolução Liberal, pondo em marcha o processo de *secularização* que culmina, de forma virulenta, com a instauração da República.

¹⁴“...[A] República foi a expressão específica e regimental de um tipo de Estado em que o modo como se processou a eliminação das estruturas políticas, económicas, culturais e simbólicas do Antigo Regime o obrigou a funcionar como uma vanguarda tanto demolidora do existente, como estruturadora de novas formas de sociabilidade, propondo-se ser uma espécie de novo refundador da Nação (...) o que implicou que, à luz dessa funcionalidade, o Estado não pudesse respeitar a autonomia e auto-suficiência plenas da sociedade civil, limitando-se a ser o seu árbitro, juiz ou corretor” (Catroga, 1999, p. 231).

¹⁵ “...o Republicanismo chega ao poder num momento em que começava a ser claro para a maioria das «forças vivas» que a alternativa para o liberalismo monárquico não é o democratismo republicano: fosse para o bloco do conservadorismo ruralista, fosse para a elite financeira e comercial, fosse para as forças emergentes do industrialismo, a necessidade de um Estado forte, mantenedor da «ordem», económica e socialmente interveniente, era questão assente.” (Rosas, 2004: 33-34)

Ao Estado Novo, pelo contrário, bastava-lhe subtrair os resquícios duma Primeira República demasiado efémera e conturbada para que tivesse conseguido alcançar os seus objectivos de emancipação social com o fito democrático, e, em cujo cerceamento e repressão sobre os elementos democratizantes e laicos do regime que sucedeu, se objectivava uma política autoritária, em tudo antidemocrática com o objectivo de manter igual, se não tudo, uma grande parte das características combatidas pela Primeira República, nomeadamente o pendor católico do país. O novo regime promoveu um recuo no processo de *secularização*, pondo-lhe mesmo um fim, através de diferentes formas, designadamente pelo ensino de índole católica, já não fomentado somente pela Igreja, mas também pelo próprio Estado.

No que respeita à República, “esta acreditava na virtude emancipatória e desenvolvimentista do acesso às luzes do saber, da ciência e da cultura, isto é, do acesso generalizado à escola, à nova escola republicana” (Rosas, 2004: 30) de que dependia o desenvolvimento dos «Sistemas de Acção Comunicativa». O facto de não existirem mecanismos de «Acção Comunicativa» e da sua constituição ser um dos fins a que o movimento republicano se propunha e tinha como objectivo alcançar, isso não retira à categoria avançada por Habermas a importância e pertinência na sua aplicação analítica, visto que os «Sistemas de Acção Comunicativa» até à data da implantação da República, como já tivemos oportunidade de verificar, não só estavam ausentes da vida social, económica e política do país, como a sua efectivação foi combatida pelo poder político e religioso.

Quer isto dizer que os Sindicatos, ainda com poucos anos de vida, e o Parlamento não só não asseguravam como não se conseguiam promover *per se*, apenas pela sua existência, enquanto mecanismos de mediação, o consenso democrático. Eles encerravam e acabavam por ser mecanismos de manifestação e de operacionalização de classe e dos seus interesses. Dum lado, os proprietários dos meios de produção e, do outro, o operariado; dum lado, a oligarquia partidária e, do outro, o movimento social operário. No início da revolução republicana os interesses entre republicanos e o sindicalismo convergiram. Aliás, a aliança de interesses esteve no cerne do derrube da Monarquia e foi muito importante para a conquista republicana do poder, tanto

parlamentar como nas ruas. Com o prolongar do regime, as dissensões entre os dois foram aumentando e as tensões foram-se agravando¹⁶.

Já relativamente ao Estado Novo, a aplicação da categoria «Sistemas de Acção Comunicativa»¹⁷ ou de mecanismos geradores de consenso faz igualmente todo o sentido para caracterizar o regime político, na medida em que, se estes foram tentados alcançar, mesmo que de forma autoritária e repressiva, pela Primeira República, pelo lado do Salazarismo, a sua existência foi combatida assim como todo o pendor democratizante da sociedade. Esta tendência antidemocrática recebeu largo apoio das diferentes franjas da população que patrocinaram o regime, desde monárquicos, a republicanos conservadores, católicos liberais e, como já vimos no primeiro capítulo, pela própria Igreja Católica: “[o] campo das direitas autoritárias e antiliberais. Contra o liberalismo e o parlamentarismo, negam a herança político-ideológica da revolução Francesa, são autoritárias, questionam o princípio da separação de poderes e defendem como fundamento legitimador das novas instituições um nacionalismo orgânico e corporativo” (Rosas, 2004: 26). Trata-se da mesma direita contra a qual tinha lutado o republicanismo aquando da sua subida ao poder, uma direita “de reacção à modernidade, pautado pela *Syllabus* de Pio IX, onde promiscuamente se amalgamavam num mesmo poder a Igreja católica e o Estado” (Rosas, 2004: 29).

Quanto aos Sindicatos, como refere Fernando Rosas, “face ao crescendo da agitação social operária, os governos republicanos envolveram-se quase numa guerra permanente contra o movimento operário que acabaria por os cortar completamente (...) se em momentos o operariado ainda acorre a «defender a República» (contra as tentativas de restauração da monarquia em 1919, contra as manobras e golpes

¹⁶ “No poder, a República decepcionou os operários. A primeira desilusão foi o decreto de Dezembro de 1910, que regulamentava o direito à greve. Muito embora, tal como o *lock-out*, a greve fosse descriminalizada, impuseram-se condicionamentos que dificultaram a sua concretização. O decreto ficaria conhecido como o «decreto-burla», justamente por ter defraudado as expectativas do mundo operário. (...) Na repressão da «greve geral» de 1912 foram presas centenas de activistas operários e foi encerrada a Casa Sindical. Durante a República, nos conflitos entre os trabalhadores e o poder não estiveram ausentes os «mártires», ou seja, os mortos e feridos às mãos do novo poder” (Samara et al, 2009: 157-158).

¹⁷ “Afirmativamente antidemocrático, o salazarismo rejeita, por completo, a “comunidade comunicativa” habermasiana. A sua legitimação assenta em *pseudo consensos racionais*, ao impedir a discussão aberta que Habermas considera essencial e ao impor como universalizáveis interesses que não são mais do que particulares(...) estabelece como condições únicas para a aferição da legitimidade da dominação a existência da norma positiva e da relação entre esta e a entidade instituidora. É legítima porque é legal e é legal porque resulta de uma decisão tomada pelo aparelho salazarista. A legitimação faz-se, portanto, na relação com a instância legitimadora sem que esta seja, alguma vez, questionada sobre a sua própria legitimidade. A inquestionabilidade da origem é a chave do sistema de dominação.” (Rebelo, 1998: 90).

político-militares das «forças vivas» em 1924 e 1925), o certo é que, sob o peso das sucessivas perseguições, dos assassinios e das deportações desencadeadas pelos governos republicanos, o operariado organizado acabará por assistir impassível ao golpe de 28 de Maio de 1926” (Rosas, 2004: 36).

Sob os auspícios do Estatuto Nacional do Trabalho e dos Sindicatos Nacionais integrados na «organização corporativa da Nação» (Torgal, 2009: 204), «Estatuto Nacional do Trabalho» cujo diploma traduzia algumas afinidades com a *carta del lavoro* (Manuel de Lucena, 1976; Luís Reis Torgal, 2009), já o Estado Novo “não admite a liberdade sindical, atribuindo as funções de representação e disciplina profissional em cada distrito a um só sindicato autorizado – o sindicato nacional” (*in Sistema Corporativo*, Lisboa, s. ed., p. 28 *apud* Torgal, 2009: 209). Findado o sindicalismo livre, o novo estatuto obrigava a que todos os sindicatos enquanto órgãos de cooperação do Estado Corporativo” (Rezola, 1999: 118) se filiassem na nova estrutura erigida pelo Estado Novo, os Sindicatos Nacionais, e que só os trabalhadores aderentes poderiam defender os seus interesses profissionais.

No que respeita ao Sistema Parlamentar, os dois regimes optaram, à luz das suas ideologias e de contextos históricos específicos, por sistemas diferentes. A República optou por um Sistema Parlamentar, o Estado Novo, sob a égide dum «Estado Forte» (Torgal, 2009: 233) antiparlamentar, optou por um sistema próximo do sistema monopartidário, «próximo» na medida em que a União Nacional, o principal aparelho político de propaganda do regime, é apresentada como “associação sem carácter de partido e independente do Estado, destinada a assegurar, na ordem cívica, pela colaboração dos seus filiados, sem distinção de escola política ou de confissão religiosa, a realização e a defesa dos princípios consignados” (Torgal, 2009: 178), nos seus estatutos. Tendo em conta o “sentido alegadamente «apartidário» da UN, [...] apontava para a extinção natural dos partidos” (Torgal, 2009: 178).

A República subiu ao poder criticando e atacando o sistema eleitoral da monarquia quanto à “falta ou diminuta representação das minorias e as limitações ao voto” (Telo, 2010: 162), combatendo o rotativismo e o “garrote oligárquico do caciquismo” (Rosas, 2009: 29). No entanto, como afirma António José Telo, “uma vez conquistado o poder, os republicanos esquecem rapidamente estas críticas” (Telo, 2010: 162).

Durante a República, o Partido Democrático de Afonso Costa defendeu um sistema parlamentarista pautado, nas palavras de Fernando Rosas, pela «censura de rua» de forma a “impedir a apresentação das listas monárquicas ao voto, ou impedir propaganda de qualquer oposição que [criticasse] aspectos considerados importantes do regime” (Telo, 2010: 164). Além disso, concedia escassos poderes ao Presidente da República que era “eleito pelo Parlamento, podendo por ele ser destituído, e não dispendo de faculdade de dissolver o Parlamento” (Serra et al., 2000: 109-110). A República formava um “pluripartidarismo resultante da fragmentação do Partido republicano Português [que] evoluiu para um pluripartidarismo de partido dominante, mas circunscrita” (Serra et al., 2000: 112). O Sidonismo instaurou um sistema Presidencialista, cujas eleições, “embora alargadas a um universo mais amplo de eleitores, também não são normais em termos de respeito pelos direitos da oposição, sendo agora os republicanos os perseguidos. A resposta destes é, aliás, a mesma que os monárquicos tinham adoptado antes: não apresentam listas, embora teoricamente o pudessem fazer, o que era uma forma de evitar agressões dos civis armados” (Telo, 2010: 165).

A República não conseguiu romper, assim, com o “sistema do cacicato e o bloqueio do pluralismo político na vida política pela oligarquia [...] agravados ainda por uma legislação eleitoral censitária e restritiva que eliminava a capacidade eleitoral activa a esmagadora maioria dos cidadãos” (Rosas, 2004: 18), nem com “a persistência das relações clientelares anteriores, atravessando quer a Administração Pública quer os partidos políticos [...], dificultando o acesso ao poder político por parte da oposição minoritária e favorecendo assim uma deslegitimação do regime” (Serra et al., 2000: 112).

As diferenças e mudanças ocorridas no Sistema Parlamentar adoptadas entre a subida ao poder pelos Afonsistas e Sidónio Pais traduzem mais a estratégia de luta pelo poder entre as diferentes facções republicanas concorrentes, do que a procura dum Sistema Parlamentar livre e aberto, devido, como já vimos, “[ao] relativo isolamento do republicanismo minoritário” (Rosas, 2004: 33), num contexto em que “[a] alta classe média e a burguesia, monárquicas e católicas de raiz e convicção (em parte, graças aos evitáveis excessos da «propaganda»), dominavam o funcionalismo e as mais poderosas instituições do Estado: o exército, os tribunais, a diplomacia e os municípios” (Valente, 1992: 1). Estas características faziam da República uma presa fácil

dos poderes existentes colocando-a numa situação de fragilidade, apesar de “passivamente consentida, mercê da situação de quase total isolamento em que se encontrava o regime monárquico” (Rosas, 2004: 33), e que, por isso, se pautou mais pela preocupação “em tomar e conservar o poder a todo o custo, como um objectivo em si mesmo, desligado de qualquer pensamento sistemático no plano das reformas sociais e económicas” (Rosas, 2004: 31).

A restrição da capacidade eleitoral activa estendeu-se ao Estado Novo. Se o bloqueio à participação pelas urnas motivou por parte dos Republicanos, como diz Fernando Rosas, à ausência de alternativas, “tomar o poder pela rua” (Rosas, 2004: 17), no Estado Novo, afirmativamente antiparlamentar, o sistema eleitoral reconhecia à oposição “a faculdade legal de concorrer mas nunca de se fazer representar” (Cruz, 1988: 208). A limitada abertura que possibilitava a oposição de se manifestar nas eleições existentes ao longo da sua história leva-nos a concluir que as eleições foram utilizadas pelo regime mais como instrumento para conhecer a sua oposição, com o intuito de facilitar a censura e a repressão, como veio a suceder ao longo da *ditadura*, do que para lhe dar voz ou como um sinal de mudança do regime, já que os diferentes modelos eleitorais assumidos pelo Estado Novo, para a eleição do Presidente da República e para os deputados à Assembleia Nacional, segundo Braga da Cruz, nunca puseram em causa o regime nem os seus fins.

4.2. Conclusão

Neste capítulo, tal como no anterior, partimos da categoria dos «Sistemas de Acção Comunicativa» de forma a problematizar o processo de *secularização*, assim como problematizar e testar a própria categoria *weberiana* à luz da historiografia, e, desta forma, tentar extrair da sua articulação com a historiografia conhecimento relevante para a nossa análise.

Como constatámos, ainda que se verifique a ausência dos «Sistemas de Acção Comunicativa» tanto na Primeira República como no Estado Novo, a sua aplicação não deixa de ser valiosa na medida em que ela assinala um dado demasiado importante para que seja subestimado. Os «Sistemas de Acção Comunicativa» assinalam, por um lado, o esforço da Primeira República na operacionalização de mecanismos que promovessem a democracia, por intermédio do desenvolvimento do ensino laico, do

desenvolvimento da ciência e da técnica assim como da burocracia, com o intuito de levar avante o projecto de separação do Estado das igrejas. Desta forma, pretendia-se operar uma *secularização* interna, que levaria, em último lugar, à autonomização da sociedade civil face ao Estado e à Igreja, e, assim, projectar/operacionalizar na sociedade mecanismos que permitissem a sua democratização. Por outro lado, os «Sistemas de Acção Comunicativa» assinalam o esforço do Estado Novo e da Igreja em combater o pendor democratizante e a autonomização da sociedade civil, pelas mais variadas formas que tivemos oportunidade de focar, tais como o cerceamento da participação política dos cidadãos, da censura, e repressão com laivos de autoritarismo que caracterizaram a ditaduras do século XX.

Ainda, e como tivemos oportunidade de esclarecer, e nunca é de mais referir, a Primeira República, caracterizada também ela pelo cerceamento da participação política dos cidadãos assim como pela censura e pela repressão, fê-lo num contexto adverso às suas políticas de democratização, ao contrário do Estado Novo que se aproveitou dum contexto propício ao autoritarismo de Estado para dele retirar apoio dos mais variados quadrantes políticos, bem como da própria Igreja Católica, e legitimar o seu poder.

Como tem vindo a ser afirmado ao longo do trabalho, o conceito de *secularização* não serve para caracterizar a autonomização do Estado face à Igreja porque o termo *secularização* tem uma conotação laica, isto é, face à ausência duma sociedade civil autónoma, e tendo o laicado origem na separação do Estado da tutela da Igreja, cessando a separação entre as duas instituições, não obstante ser uma separação concordatada, ela cessa de ser secular.

O que se assistiu na Primeira República foi à tentativa de instauração da laicidade, que implicava, acima de tudo, a transformação das mentalidades por intermédio do desenvolvimento do ensino e da ciência e da técnica sob um quadro de valores laico, ou seja, uma *secularização interna* (Catroga, 2010) com o objectivo de transformar a sociedade pelo atenuar da importância do papel da Igreja enquanto mecanismo de regulação social.

O que se assiste no Estado Novo é a um recuo no processo de *secularização*, ou mesmo ao seu fim, apesar dos conflitos entre a Igreja que julgamos naturais e intrínsecos ao próprio processo de modernização em curso nas sociedades da época,

inclusivamente na portuguesa, conflito que poucas vezes teve que ver com os valores morais e políticos em que se ancorava o Estado Novo.

As divergências entre a Igreja e o Estado Novo, assim como a autonomização do Estado pela adopção dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica», podem-nos dar a ideia falsa de que dessa autonomização decorreram transformações na relação entre os dois sistemas, Estatal e Religioso, e na relação do papel da Igreja na sociedade.

O que neste capítulo se tentou fazer foi contextualizar as opções políticas e instrumentais operacionalizadas pelos dois regimes, à luz dos «Sistemas de Acção Comunicativa», de forma a distingui-los. Esta distinção leva-nos a considerar como correcta a utilização do conceito de *secularização* para a República mas já não para o Estado Novo. Ao contrário da República em que a implementação de «Sistemas de Acção Comunicativa», ancorados aos «Sistemas de Acção Racional Teleológica», visava um tipo de racionalidade cuja implementação transformasse a cultura, a moral e os valores e desta forma libertasse a sociedade da Igreja. Com esta liberdade poder-se-ia pensar na autonomização da sociedade civil, que, como tivemos oportunidade de constatar, nunca foi concedida pelos dois regimes por razões diferentes, de forma a construir um sistema político, social, cultural democrático.

5. AUTONOMIA DA SOCIEDADE CIVIL E LIBERDADE RELIGIOSA

A problemática deste último capítulo incide sobre a autonomia da sociedade civil face ao religioso, de forma a distinguir o *secular* do *laico*, já que, como tivemos oportunidade de discutir, não são sinónimos. Além disso, interessa-nos aludir a seguinte questão: de que forma a liberdade de culto ou a adopção duma religião oficial pode colocar entraves à autonomização da sociedade civil face ao religioso?

Partimos do princípio de que o factor distintivo do *laico* face ao *secular* é a autonomização da sociedade civil face ao religioso e não somente a autonomização do Estado. Como afirma Fernanda Matos (2007), a *laicidade* é “um dos aspectos da secularização, significando uma maior autonomia dos indivíduos e das instituições sociais, frente à tutela eclesiástica, regime de separação jurídica entre Estado e Igreja, assim como a garantia dos cidadãos face a ambos os poderes” (2007: 9). Deste modo, a secularização, significando uma diminuição da influência do religioso na relação com o Estado, mas não necessariamente em relação à sociedade civil, ou, por outras palavras

ainda, a liberdade religiosa pode ser sinónimo duma sociedade em que se respeitam os diferentes cultos religiosos sem que deste factor decorra a autonomização da sociedade civil relativamente ao religioso, e, sim, esta relação traduzir a autonomização do religioso face ao Estado.

A sociedade civil, no contexto das teorias da *secularização*, surge como o campo privilegiado onde se observam os resultados do combate político pelo seu domínio, disputado entre a Igreja e o Estado. Esse domínio distinguir-se-á pelo pendor que a relação entre o Estado e a Igreja possa assumir, isto é, se a sua relação se traduzir duma forma mais ou menos *secular*, ou mais ou menos *laica* ou, ainda, contrariar as duas anteriores. Do resultado da relação entre os dois pode inferir-se sobre o grau de *secularização* da sociedade, ou seja, tendo em conta o grau de autonomia da sociedade civil face ao religioso.

Poderemos depreender sobre a relação entre o Estado e a Igreja, assim como sobre os entraves, conflitos e problemas que resultam da ingerência dos dois sistemas quanto ao papel da sociedade civil por eles entendido e pretendido. Esta autonomização, de acordo com a Teoria dos Sistemas de Luhmann, depende da capacidade dos sistemas gerarem ou produzirem os seus próprios referenciais e da formação de diversos sistemas e subsistemas que a assegurem e cujo processo de diferenciação se designa “*autopoiesis*” (Seidl e Becker, 2006: 9- 35)¹⁸.

A autonomia da sociedade civil face ao religioso depende, acima de tudo, das reformas do ensino, implementadas pelo Estado, que se fundam numa racionalidade emancipadora da sociedade face ao religioso, o que foi uma pretensão do projecto republicano, e que, como vimos, foi ajustado pelo Estado Novo. Apesar do desenvolvimento do ensino científico, este foi sempre orientado por uma moral e valores católicos e saldou-se pela ausência da autonomização da esfera civil face aos valores da Igreja.

A liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância religiosa não são garantia duma maior autonomia da sociedade civil, que prevê a *laicidade*, face ao poder de ingerência da Igreja na sociedade, e também não se traduzem necessariamente numa maior autonomia das diferentes esferas que a compõem. Eles traduzem, sim, a garantia de liberdade religiosa face a um Estado que se orienta por uma racionalidade que se fundamenta na ciência. Esta racionalidade *a priori* serve unicamente para distinguir o

¹⁸ Tradução do autor.

funcionamento das duas instituições, distinção funcional que não pode servir como marca secular.

Das diferenças institucionais entre Estado e Igreja assim como das diferenças existentes quanto aos seus fins não é possível aferir sobre o grau de *secularização* e *laicização* duma sociedade, nomeadamente quando a fronteira entre as duas instituições, em determinadas áreas, como afirma Reis Torgal (2004), se torna difícil de distinguir – “a educação, a ciência e a cultura, assistência e a família” (2004: 98).

Neste sentido, teremos umas sociedades mais e outras menos secularizadas, considerando a relação existente entre o Estado e a(s) Igreja(s), sem que seja indispensável a existência dum Estado laico. Por outro lado, pode verificar-se também a existência de um Estado laico numa sociedade pouco secularizada (E.U.A.), em que o religioso detém um poder de ingerência muito grande face ao poder civil.

5.1.Problematização

Partindo do modelo weberiano de *tipo ideal*, definimos como Estado laico aquele em que a Igreja está afastada tanto das esferas política como social, e em que a sua participação nestas esferas seja feita mediante a adopção das linguagens/semânticas operacionalizadas pelas duas. Para isso, torna-se imprescindível que a esfera política e social se autonomizem – o maior ou menor grau de autonomização estará relacionado com a maior ou menor intervenção da Igreja nas esferas, por intermédio da adopção das linguagens/semânticas operacionalizadas.

Em última análise, tendo em conta os dois primeiros apontamentos, pretende-se caracterizar os sistemas pela relação que estabelecem as três ordens: Estado, Sociedade Civil e Igreja.

Esta concepção, como já foi mencionado, parte do ideal tipo e serve-nos tão-só de relativização e orientação para a discussão que se segue.

Segundo António Matos Ferreira, “[a] laicização – enquanto processo gerador da situação de laicidade – corresponde, por seu lado à parcialização das experiências religiosas que, de forma concorrencial, disputam as instâncias de significação, relativizando os processos e conteúdos de adesão. Assim, as experiências religiosas e o estatuto institucional das confissões de fé colocadas nestes patamares de confrontação, podem, em muitas circunstâncias, ser como que substituídas nas suas funções por

outras instâncias sócio-culturais”. É relativamente à existência de tais “instâncias” que nos é permitido conhecer o grau de *secularização* de uma sociedade, se a “substituição” é total ou parcial e em que áreas é que essa “substituição” ocorre.

Na medida em que “[em] determinadas circunstâncias, é a própria matriz cristã e a história do cristianismo que segrega, a certos níveis, dispositivos e que a secularização e a laicidade constituem, por sua vez, amparos para a convivialidade social, porque permitem distender os climas de afrontamento religioso, de confrontação confessional” (Ferreira *et al.*, 2004: 294), ou seja, o problema da secularização também passa por perceber a que problemas respondem o Estado secular e a Igreja, e também a que problemas continua a responder a Igreja numa sociedade sujeita às transformações da modernidade, visto que, quando os seus fins coincidem (do Estado e Igreja), como sucedeu no Estado Novo, nesse caso, a relação entre as duas instituições não resulta na autonomização do social face ao religioso.

Efectivamente, “[a] secularização pode ser entendida como uma etapa, não definitiva, pois não se trata nem do total recuo ou desaparecimento da experiência religiosa, mas do modo como esta se constitui como impulso de liberdade, fugindo também a qualquer forma de manipulação do religioso e da Igreja” (Ferreira *et al.*, 2004, p. 294), o que significa que, em determinadas épocas, assistamos a um retorno do religioso face às forças secularizantes. Por outras palavras, a *secularização*, em determinadas circunstâncias, pode ser incapaz de “proporcionar a convivência entre as várias mundividências traduzidas em práticas religiosas divinas” (Ferreira *et al.*, 2004: 294), num contexto de pluralidade religiosa mas também de racionalidade científica e técnica.

Discutido já no segundo capítulo, os «Sistemas de Acção Racional Teleológica» não são capazes de proporcionar *per se* a separação entre as esferas religiosa e estatal, ou a sua separação, a existir, pode não se traduzir de forma *secular*¹⁹. No entanto, assim como a Igreja Católica “não pode apresentar-se como totalizador da referência de sentido na sociedade, excluindo outros”²⁰ (Ferreira *et al.*, 2004: 294), uma característica do Estado Novo, também “o Estado não pode pretender substituir o religioso” (Ferreira *et al.*, 2004: 294), como sucedeu na Primeira República.

¹⁹ “The mere institutional separation of the two is not and cannot be the distinguishing mark of secular states” (Bhargava, 2008, 82).

²⁰ “If one thus opens the parliaments to the battle on a religious majority that asserts its will and thus violate the democratic procedure” (Habermas, 2006, I I).

O que pretendemos retirar destas duas questões é verificar, por um lado, em que medida é que essa substituição é possível, isto é, se ela é total ou parcial, e a possibilidade dessa substituição ser um indicador da luta pela hegemonia do *laico/secular* sobre o religioso e vice-versa; por outro lado, constatar que a luta entre *laico/secular* e a Igreja, que se objectiva nos aspectos normativos do sujeito, é uma *luta política secular e religiosa*, ou seja, é uma luta entre dois modelos hegemónicos. Ainda interessa sublinhar, como o faz Habermas (2006)²¹, o risco que a universalização dos dois modelos, o *secular* e o *religioso*, pode ter como consequência: o fundamentalismo. A este propósito, República e Estado Novo, com as devidas ressalvas, podem servir de modelo: fundamentalismo secular *versus* fundamentalismo religioso.

O problema que nos é posto é o de que, do ponto de vista *laico* se espera ou pretende, todos os indivíduos, normativamente, pelo facto de viverem numa cultura *secular*, adoptem considerações *seculares*, ignorando as suas crenças religiosas, o que, como é óbvio, fará com que estas duas esferas entrem em conflito. O Estado assim como a religião não só ocupam diferentes campos normativos na vida das pessoas como concorrem para responder, a determinados níveis, aos mesmos problemas (educação, ciência, previdência, na moral e nos valores).

Como já tivemos oportunidade de afirmar, distinguimos a República do Estado Novo pelas diferenças existentes nos dois regimes na relação entre Estado e Igreja: a República caracterizada pelo cerceamento das funções da Igreja, e o Estado Novo caracterizado pelo retorno do papel da Igreja enquanto mecanismo de regulação social e como principal tradutor da mundividência.

Partindo do ponto de vista da participação dos indivíduos na esfera pública, a secularização acarreta, segundo Habermas (2006), vários problemas, como, por exemplo, o facto de, na versão secular da política liberal, só se levar em conta apenas argumentos seculares, obrigando as pessoas a alcançarem um equilíbrio entre as duas esferas. Este processo, em termos subjectivos, é alvo de algumas objecções, entre as quais, a incapacidade de alguns dos indivíduos de operacionalizarem esta divisão entre o *secular* e o *religioso* e isto poder ter como consequência excluí-los da participação na sociedade que pode, em situações extremas, resultar em fundamentalismo.

No entanto, Habermas observa a possibilidade desta operação de *secularização* ser possível sem a necessidade de se separar a identidade do indivíduo, se se encontrar

²¹ Tradução do autor.

uma forma *secular* de tradução das justificações religiosas e da sua linguagem, só possível com o desenvolvimento do ensino e da ciência que tenha em conta todas as mundividências, *seculares* e *religiosas*, existentes numa sociedade. Este papel de tradutor das mundividências religiosas, em termos teóricos, é desempenhado pelos «Sistemas de Acção Comunicativa».

A este problema contrapomos o facto de não se encontrar apenas em situações caracterizadas por políticas liberais, laicizadoras ou seculares. Numa sociedade pouco secularizada, como era a portuguesa no tempo da República e do Estado Novo, em especial, este último pautou-se, como vimos, pelos entraves colocados pelo Estado e pela Igreja à operacionalização desta divisão entre *secular* e *religioso*. Exclui, assim, todo um conjunto de outras mundividências religiosas e políticas em detrimento duma totalizadora, de índole Católica Romana, ora impedindo a participação social, política e religiosa de determinados sectores da sociedade, ora impedindo e atrasando o desenvolvimento da sociedade civil.

A *secularização*, como vimos, foi combatida pelo Estado Novo e pela Igreja nas mais diversas áreas, como no ensino, na cultura e na política, e desta forma ambas as instituições interferiram no desenvolvimento da sociedade civil e na sua autonomização face ao religioso.

É neste sentido que nos parece pertinente a introdução, por Max Weber, dos mecanismos de «interacção simbolicamente mediada» enquanto possibilitadores de tradução das diferentes mundividências existentes assim como de novas racionalidades que a modernidade trouxe consigo.

A acessibilidade às diferentes mundividências depende, pois, de mecanismos que permitam uma participação, em pé de igualdade, não excluindo a concorrência nem o confronto que possam existir entre elas, que se traduza em reciprocidade ou em consenso.

O modelo ideal tipo laico proposto no início deste capítulo baseia-se na asserção de que as decisões políticas devem ser formuladas numa linguagem que possa ser entendida por todos os indivíduos e que esta mesma linguagem seja passível de ser utilizada para justificar as opções políticas (Habermas, 2006:12)²² e, desta forma, não obstante a existência duma facção maioritária política ou religiosa, que essa participação possa ser feita de forma igualitária.

²² Tradução do autor.

Partindo do modelo weberiano de *tipo ideal*, definimos como Estado laico aquele em que a Igreja está afastada tanto das esferas política como social e em que a sua participação política e social seja feita mediante a adoção das linguagens/semânticas operacionalizadas pelas duas primeiras esferas. Esta situação traz consigo entraves, porque implica que também o *religioso* seja capaz de produzir uma linguagem que seja passível de ser interpretada à luz da *secularização*.

Esta concepção deriva da teoria sociológica que descreve a modernização das consciências religiosas como consequência dos desafios que as tradições religiosas foram forçadas a fazer face à pluralização, à emergência da ciência e ao crescimento do direito positivo e da moralidade profana (Habermas, 2006: 13)²³. A mudança das consciências religiosas passa pelo desenvolvimento duma atitude epistemológica que vai ao encontro das outras mundividências existentes e da sua compreensão ou entendimento²⁴.

Para Habermas, o que está em jogo nesta concepção, segundo ele, de pendor liberal, assim como na concepção de *secularização* que dela decorre é que a operação de adaptação cognitiva por parte dos indivíduos não está na possibilidade da religião ganhar um significado para uma qualquer pessoa, e, sim, da reflexão e do entendimento que se possa fazer sobre a concepção de *secularização* e da modernidade e das suas implicações (Habermas, 2006). A sua preocupação é a de que *secularização* ou *laicidade* que não tenham em conta a importância da mundividência religiosa para os indivíduos acabam por criar a sua exclusão, que está na origem de conflitos sociais, institucionais, políticos e religiosos²⁵. Segundo Habermas, esta problemática enquadra-se na agenda política das «múltiplas modernidades»²⁶ (Habermas, 2006: 1).

²³ Tradução do autor.

²⁴ “this can be succeed only in the extent that they convincingly connect the egalitarian individualism and universalism of modern law and morality with the premises of comprehensive doctrines” (Habermas, 2006: 14).

²⁵ “Citizens who adopt such epistemic stance toward religion can obviously no longer be expected to take religious contributions to contentious political issues seriously and even to help to assess them for a substance that can possibly be expressed in a secular language and justified by secular arguments” (Habermas, 2006: 15)

²⁶ “The concept of “multiple modernities”, first developed by S. N. Eisenstadt, is a more adequate conceptualization and pragmatic vision of modern global trends than either secular cosmopolitanism or the clash of civilizations. In a certain sense, it shares elements from both. Like cosmopolitanism, the concept of multiple modernities maintains that there are some common elements or traits shared by all “modern” societies that help to distinguish them from their “traditional” or pre-modern forms. But those modern traits or principles attain multiple forms and diverse institutionalizations. Moreover, many of these institutionalizations are continuous or congruent with the traditional historical civilizations. Thus, there is both a civilization of modernity and the continuous transformation of pré-

A mesma crítica pode ser feita a qualquer sistema ou religião que não tenha em conta outras mundividências, como sucedeu no Estado Novo, que se pautou pela ausência de diálogo com outras religiões, culturas e políticas, e, por último, pelo estabelecimento por parte do Estado duma religião oficial, a Católica Apostólica Romana. Não obstante não ser permitido aos quadros da Igreja governar, tal não a impediu, pelo carácter hegemónico da mundividência católica na sociedade portuguesa, e, como tal, nos quadros do Estado, de continuar a exercer o seu poder político, cultural e social, nomeadamente por intermédio do Chefe de Estado António Oliveira Salazar.

No que diz respeito à República, assim como ao Estado Novo, tivemos o cuidado, por intermédio da contextualização histórica, verificar os principais factores que condicionaram a existência de cada um dos regimes e das diferenças de papéis desempenhados pelos dois. O factor de diferenciação é fundamental para caracterizar o *processo de secularização* português, no que respeita à relação entre Estado e Igreja, e aferir de que forma a sua relação se traduziu no processo de modernização social, política e cultural do país.

Pretende chamar-se a atenção neste capítulo, partindo da observação da evolução do processo de *secularização* e de *modernização* portuguesa, para as mundividências que caracterizaram os dois regimes políticos e de que forma elas moldam as relações entre Estado e Igreja e sociedade civil, cujo resultado nos possibilita constatar o grau de desenvolvimento da sociedade civil e da relação entre o Estado e a Igreja, permitindo, dentro do possível, uma apreciação das características essenciais que condicionaram o desenvolvimento e as transformações ocorridas na passagem para a democracia.

Se é lícito pensar, como afirma Acílio da Silva E. Rocha, “que, graças ao processo de secularização que afectou todos os âmbitos, a religião, a ética e a política são universos de sentidos autónomos” (Rocha *et al.*, 2004: 282), também é lícito pensar, tendo em conta a conclusão a que chegámos, que o processo de secularização no Estado Novo foi descontinuado, o que acarretou um conjunto de relações institucionais entre Igreja e Estado com consequências sociais, políticas e culturais que condicionaram a autonomização da ética e da política face à religião.

modern historical civilizations under conditions, which help to shape the multiple modernities.” (Casanova, 2006: 13)

De outro modo, a secularização não foi tão longe, como afirma Acílio da Silva E. Rocha, ao ponto de “que não só conseguiu que a religião não se confunda com a política nem esta ou aquela com a ética” (Rocha *et al.*, 2004: 282). Dito por outras palavras, esta autonomização, a ter ocorrido, foi parcial e não total, ou seja, o processo de *secularização* define-se relativamente à autonomização do Estado face ao religioso, processo que não é universalizável, isto é, pode ocorrer de diferentes maneiras tendo em conta o número de combinações possíveis existentes entre o Estado e a Igreja. A observação duma maior ou menor ingerência da Igreja nos assuntos de Estado e vice-versa possibilita-nos caracterizar os sistemas relativamente ao seu grau de *secularização* e, conseqüentemente, constatar o grau de autonomização das diferentes esferas do social face ao religioso.

Parece-nos precipitado, pois, tomar como garantida a autonomização *total* do social relativamente ao religioso, não obstante serem observáveis graus de autonomização em determinadas esferas de actividade, como nas científicas, políticas, económicas e jurídicas. Todavia, se em determinado grau se prova que se estabelecem relações entre elas e a Igreja, tal diz-nos que o grau autonomização não é *total*.

A *secularização* “pode ser entendida como uma etapa, não definitiva, pois não se trata nem do total recuo ou desaparecimento da experiência religiosa” (Ferreira *et al.*, 2004: 294). Apresenta avanços e recuos, de que são exemplo a Primeira República, enquanto impulsionadora do processo de *secularização*, e o Estado Novo, que o travou e que condicionou, desta forma, o futuro do processo de democratização da sociedade bem como a autonomização da sociedade civil face à Igreja. O conceito de “múltiplas modernidades” de Habermas enfatiza, precisamente, a existência de diferentes processos de modernização das sociedades que moldam as suas fisionomias (Habermas, 2006: 1).

Ao sentido que se atribui normalmente ao conceito de *secularização*, que o identifica e o relaciona com o declínio da influência dos valores, símbolos, práticas e instituições religiosas, contrapomos, neste trabalho, o conceito de *secularização* que serve para identificar e caracterizar, por um lado, o grau de autonomização das esferas do social relativamente ao religioso, maior ou menor consoante as sociedades, e, por outro lado, a capacidade de adaptação do religioso às mudanças ocorridas no século XX. Contraria-se, desta forma, como algumas teorias tendem a propor, o fim ou o declínio do religioso e a total autonomização do Estado e do social face ao religioso.

A partir do que foi dito, podemos formular as seguintes perguntas: de que maneira o processo de secularização, ou a ausência dele durante o Estado Novo, condicionou a passagem para a democracia? De que forma condicionou o futuro do processo de secularização pós-25 de Abril?

5.2. Conclusão

Em termos conclusivos, o Estado pode ser *secular* sem ser *laico*, assim como pode ser *laico* sem que disso decorra uma *secularização* profunda da sociedade. No entanto, a *laicidade* só existe por intermédio do Estado e da *secularização*.

Como vimos, a privatização, subjectivização e pluralização do religioso não são suficientes para que a sociedade civil se autonomize face à Igreja. Para além disto, torna-se necessário o desenvolvimento do ensino científico e técnico em conjunto com o desenvolvimento de mecanismos de tradução das diferentes mundividências existentes, uma vez que o desenvolvimento dos «Sistemas de Acção Racional Teleológica» não asseguram *per se* uma *secularização interna* (Catroga, 2010), pois existem independentemente dos «Sistemas Comunicativos». Estes últimos, por sua vez, só existem por intermédio dos primeiros. Desta contingência urge a necessidade de operacionalizar «Mecanismos de Acção Comunicativa» que permitam a tradução das mundividências seculares de maneira a que possam ser compreendidas pela linguagem religiosa e vice-versa, por um lado, para que se atinja a liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância religiosa e, por outro lado, na medida em que um sistema pode ser plural sem existir democracia e visto que a democracia só existe por intermédio da pluralização, torna-se necessário a introdução de mecanismos de *secularização* de modo a que o conflito entre *secular* e o *religioso* resulte em consenso e não em fundamentalismo, o que só é possível com a *secularização* da religião, que não significa o seu desaparecimento mas uma reconfiguração do papel da Igreja na sociedade. A partir desta análise, podemos afirmar que não só a Igreja não está disposta a ceder os seus interesses e influência na sociedade, colocando entraves ao processo de *secularização*, como também usa da capacidade de se adaptar às exigências da modernidade para sustentar o seu papel e o seu estatuto social.

A existência de «Múltiplas Modernidades»²⁷ (Habermas, 2006) ou de um pluralismo cultural “é a constatação neutral e descritiva de que há uma multiplicidade de sistemas culturais e de civilizações, cada qual com as suas peculiaridades que enriquecem o conjunto da humanidade. O pluralismo reconhece como positiva esta constatação de nações e culturas, que podem coexistir de maneira pacífica porque aceitam algumas normas universalmente válidas – os direitos humanos.” (Rocha *et al.*, 2004: 286). O pluralismo, por si só, não consegue assegurar o consenso entre as diferentes perspectivas seculares e religiosas. Resulta, então, “a importância epistemológica da secularidade como categoria necessária para instaurar o campo onde as instituições religiosas e a própria laicidade possam ser desinvestidas de previsíveis tentações totalitárias” (Abreu, 2004: 19), uma vez que, reforçando, como afirma Luís Machado de Abreu, a essência das experiências secular e religiosa é “totalizante, senão mesmo tendencialmente totalitária.” (Abreu, 2004: 19).

²⁷ Tradução do autor de “Multiple Modernities”.

Bibliografia

- Abreu, Luís Machado de Abreu (2004), *Ensaio Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora.
- Alexandre, Valentim (2006), *O roubo das almas: Salazar, a Igreja e os Totalitarismos: 1930-1939*. Lisboa: Dom Quixote.
- Arendt, Hanna (2004), *As origens do totalitarismo*. Lisboa: Dom Quixote.
- Barreto, António e Mónica, Maria Filomena; dirigido por Joel Serrão (1976-2000), *Dicionário de História de Portugal*, Vol. 9. Lisboa: Iniciativas Editoriais; Porto: Livraria Figueirinhas.
- Bhargava, Rajeev (2008), "Political secularism: why it is needed and what can be learnt from its Indian version". in Levey, Geoffrey Brahm and Tariq Modood (eds.), *Secularism and Multicultural Citizenship*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 82-109.
- Brito, José Maria Brandão de (1989), *A economia do corporativismo no pós-guerra: 1948-1965/o condicionalismo industrial*. Lisboa : Publicações Dom Quixote.
- Casnova, José (2006), "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". *The Hedgehog Review*, 7-22.
- Catroga, Fernando (2000), *O republicanismo em Portugal*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Catroga, Fernando (2004), "Secularização e Laicidade: Uma perspectiva histórica e conceptual". *Separata da Revista de História das Ideias*, Vol. 25, Faculdade de Letras, Coimbra, 51-127.
- Catroga, Fernando (2010), *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e religião Civil, Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Edições Almedina.
- Clemente, Manuel (2008), *Portugal e os Portugueses*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Costa, Fernanda Maria Matos Costa (2007), *A morte e o morrer em Juiz de Fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890*, Programa de pós-graduação em História da Universidade de Juiz de Fora, Universidade Juiz de Fora, 1-145.

Cruz, Manuel Braga da (1988), *O partido e o Estado no Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença.

Cruz, Manuel Braga da (1998), *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Bizâncio.

Domingos, Nuno e Pereira, Victor et al. (orgs.) (2010), *O Estado Novo em questão*. Lisboa: Edições 70.

Freire, João; Teixeira, Nuno Severino e Pinto, António Costa (orgs.) (2000), “A República e o movimento operário”, *A Primeira República Portuguesa: entre o liberalismo e o autoritarismo*. Lisboa: Edições Colibri, 77-89.

Habermas, Jürgen (1987), *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa : Edições 70.

Habermas, Jürgen (2006), “Religion in the Public Sphere”. *European Journal of Philosophy* 14:1 ISSN 0966-8373, 1-25.

Hespanha, António Manuel et al. (orgs.) (2007), “Que sentido tem estudar a «questão do Estado» na monarquia constitucional portuguesa”, in Pedro Tavares de Almeida e Rui Miguel C. Branco (orgs.), *Burocracia, Estado e Território. Portugal e Espanha (séculos XIX-XX)*. Lisboa: Livros Horizonte, 15-35.

Júnior, César Alberto Ranqutat (2008), “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos”, *Tempo da Ciência*, (15) 30, 59-72.

Lopes, Sérgio (1973), “Burocracia: prospecção de um conceito”. *Análise Social*, Vol. X (4º), 51-78.

Lucena, Manuel (1976), *A evolução do sistema corporativo português*. 1º Vol. Lisboa: Perspectivas e Realidades.

Luhmann, Niklas , translated by John Bednarz Jr. with Dirk Baecker ; foreword by Eva M. Knodt (1995), *Social Systems*. Stanford, CA : Stanford University Press.

Luhmann, Niklas, translated by William Whobrey (1998), *Observations on Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Martins, Gonçalves Manuel (s. d.) *O Estado Novo e a Igreja Católica em Portugal (1933-1974)*. s. l.: s. e..

Moura, Lúcia de Brito (2004), *A guerra religiosa na Primeira República*. Lisboa: Editorial Notícias.

Neto, Vítor (1998), *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM.

Pinto, António Costa et al. (org.) (2005), *Portugal Contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote.

Rebelo, José (1998), *Formas de legitimação do poder no Salazarismo*. Lisboa: Livros e Leituras.

Rezola, Maria Inácia (1999), *O Sindicalismo Católico no Estado Novo*. Lisboa: Editorail Estampa.

Rodrigues, Edgar (1981), *A resistência anarco sindicalista à ditadura: Portugal 1922-1939*. Lisboa: Editora Sementeira.

Rodrigues, Maria de Lurdes et al. (org.) (2004), “O papel social dos engenheiros”, *Momentos de inovação e engenharia em Portugal no século XX*. Lisboa : Centro de Estudos em Inovação, Tecnologia e Políticas de Desenvolvimento do Instituto Superior Técnico: Dom Quixote.

Rollo, Maria Fernanda; Brito, J. M. Brandão de; Heitor, Manuel (2002), “Percursos Cruzados”, in *Engenho e Obra, Uma abordagem à História da Engenharia em Portugal no Século XX*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Rosas, Fernando (1989), “A Crise do Liberalismo E As Origens DO «Autoritarismo Moderno» E Do Estado Novo Em Portugal”. *Penélope*, N.º 2, 97-114.

Rosas, Fernando (2004), *Portugal século XX: 1890-1976: pensamento e acção política*. Lisboa: Editorial Notícias.

Samara, Maria Alice e Rosas, Fernando e Rollo, Maria Fernanda (orgs.) (2009), “A questão social: à espera da «Nova Aurora», *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 149-167.

Seabra, João (2009), *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do século XX: a Lei da Separação de 1911*. Cascais: Principia.

Seidl, David and Becker, Kai Helge (2006), *Organizations as Distinction Generating and Processing Systems: Niklas Luhmann's Contribution to Organization Studies*, *Organization*, 13(9), 9- 35.

Serra, João B.; Teixeira, Nuno Severino e Pinto, António Costa (orgs.) (2000), “O sistema político da Primeira República”, *A Primeira República Portuguesa: entre o liberalismo e o autoritarismo*. Lisboa: Edições Colibri, 109-129.

Telo, António José (2010), *Primeira República I: do sonho à realidade*. Lisboa: Editorial Presença.

Torgal, Luís Reis (2009), *Estados Novos Estado Novo*. Vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Torgal, Luís Reis et al. (2010), “A República como “Ética” e como “Regime”: o caso de António José de Almeida”, *Onde a monarquia acaba e a república começa*. Ericeira, 5 de Outubro de 1910. *Actas do XII Curso de Verão da Ericeira*. Ericeira: Colecção Traços da História: Mar de Letras, 11-44.

VV.AA. (2004), *A Igreja e o Estado em Portugal: da 1.ª República ao limiar do Século XXI*. Actas dos Encontros de Outono 21-22 de Novembro de 2003. Vila Nova de Famalicão: Colecção Cadernos: Museu Benardino Machado.